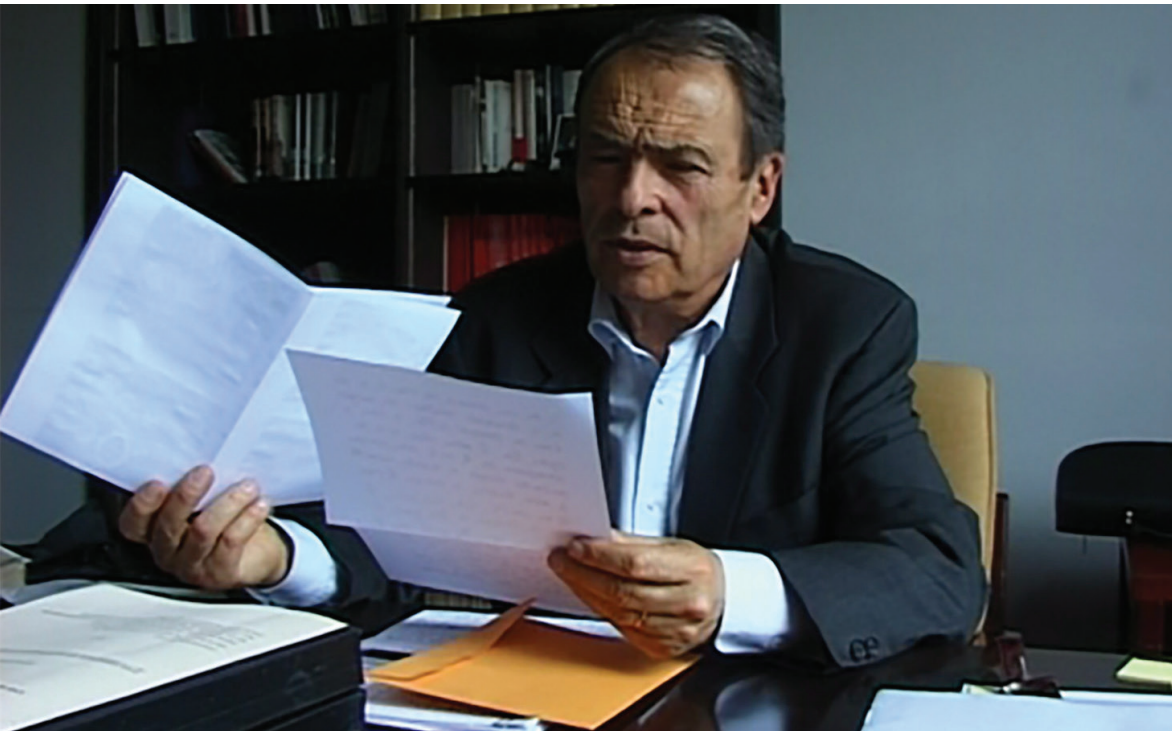
Connaissances
et Savoirs

Raphael Desanti et Henri de Monvallier

L'Effet Bourdieu

Dialogue sur une sociologie libératrice



Sciences Sociales
CS
collection dirigée par Cédric Frétigné

Des mêmes auteurs

Raphaël Desanti

Pierre Bourdieu expliqué à mon fils,
Édilivre, 2019.

Lire Bourdieu de l'usine à la fac. Histoire d'une révélation,
Éditions du Croquant, 2017.

Initiation à l'enquête sociologique,
Rueil Malmaison, Éditions ASH, 2010 (avec Philippe Cardon).

L'Enquête qualitative en sociologie,
Rueil Malmaison, Éditions ASH, 2007 (avec Philippe Cardon).

Henri de Monvallier

Revue Internationale de Philosophie,
« Maître Eckhart », De Boeck supérieur, à paraître en 2023 (direction).

L'Avenir d'une désillusion. Faut-il encore enseigner la philosophie en terminale ?,
Le Passeur Éditeur, à paraître en 2022.

Revue Internationale de Philosophie,
« Les séries télévisées pensent-elles ? »,
De Boeck supérieur, à paraître en 2022 (codirection avec Sandra Laugier).

Le Portefeuille des philosophes. Essai intempestif,
Le Passeur Éditeur, 2021.

Michel Onfray, *Non-dit. Entretiens avec Henri de Monvallier*,
Galilée, 2021.

Revue Internationale de Philosophie,
n°293, « Michel Onfray », De Boeck supérieur, 2020 (direction).

La Phénoménologie des professeurs. L'avenir d'une illusion scolastique,
L'Harmattan, 2020 (avec Nicolas Rousseau).

Les Imposteurs de la philo. Nouveaux sophistes et filousophes,
Le Passeur Éditeur, 2019 (avec Nicolas Rousseau).

Le Tribun de la plèbe. Introduction à la pensée politique de Michel Onfray,
Éditions de l'Observatoire, 2019.

Michel Onfray, *La Danse des simulacres. Une philosophie du goût*,
Robert Laffont, « Bouquins », 2019 (introduction et appareil critique).

Cahier de L'Herne
« Michel Onfray », L'Herne, 2019 (direction).

Blanchot l'obscur ou la déraison littéraire,
Autrement, 2015 (avec Nicolas Rousseau).

Le Musée imaginaire de Malraux et Hegel. Essai de lecture croisée,
L'Harmattan, 2011.

Raphaël Desanti
et
Henri de Monvallier

L'Effet Bourdieu

Dialogue sur une sociologie libératrice

Deuxième édition corrigée

Connaissances et Savoirs

Cet ouvrage a été réalisé par les éditions
Connaissances et Savoirs
Immeuble Le Cargo, 157 boulevard Mac Donald – 75019 Paris
Tél. : 01 84 74 10 10 – Fax : 01 41 684 594
contact@connaissances-savoirs.com
www.connaissances-savoirs.com

IMPRIM'VERT
Votre imprimeur agit pour l'environnement

Imprimé en France
Tous droits réservés pour tous pays.

Dépôt légal.
© Éditions Connaissances et Savoirs, 2021

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

À la mémoire de Jacques Bouveresse (1940-2021).

« Moi j'avais mon style, toi t'avais ton style.
Existe-t-il un autre style ? »

Saul (*feat.* Charlie Winston), « *Dusty men* » (2012)

Sommaire

Introduction Encore un livre sur Bourdieu ? 11

I D'où parlons-nous, camarade ? 15

II Le regard intellectuel sur le monde social face à ses pièges : point de vue scolastique et point de vue « filousophique » 41

III La pensée de Bourdieu comme antidote au parasitage des lieux communs politiques, journalistiques ou intellectuels.....77

IV *Homo humoristicus* : l'humour chez Bourdieu.....91

V « C'est pas Dieu, c'est Bourdieu, il faut pas se tromper ! » : critiquer Bourdieu ? 99

Bibliographie..... 141

Introduction
Encore un livre sur Bourdieu ?

> « Il reste d'un homme ce que donnent à songer son nom et les œuvres qui font de ce nom un signe d'admiration, de haine ou d'indifférence. Nous pensons qu'il a pensé, et nous pouvons retrouver entre ses œuvres cette pensée qui lui vient de nous : nous pouvons refaire cette pensée à l'image de la nôtre. »
>
> Paul Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* (1897)[1]

On ne compte plus le nombre d'ouvrages, d'articles, sur la contribution majeure de l'œuvre de Pierre Bourdieu (1930-2002) aux réflexions théoriques qui animent le champ des sciences sociales en France comme ailleurs[2] et, plus marginalement, au sein des réflexions militantes, pédagogiques, repérables sur le web et « les réseaux sociaux » d'aujourd'hui[3]. Depuis la disparition du sociologue en 2002, l'œuvre a été si commentée, explorée, controversée, que l'on serait tenté de penser que tout a été dit sur sa portée et ses limites supposées. Il y a le Bourdieu des philosophes, envisagé comme un auteur à comparer aux réflexions d'auteurs canoniques de la discipline philosophique, il y a le Bourdieu des sociologues considéré comme une « boîte à outils » conceptuelle, une méthode pour leurs travaux de recherche en sciences sociales. Il y a le Bourdieu des intellectuels polémistes et médiatiques empressés de vilipender une pensée qui dérange leur confort « scolastique » et leur adhésion à l'ordre établi. Depuis les publications d'Alain Accardo[4], plusieurs ouvrages pédagogiques sur Bourdieu ont été produits mais dans un style souvent académique[5]. Le dialogue qui suit propose au contraire d'aborder la pensée du sociologue dans une perspective contradictoire, voire polémique, entre deux lecteurs ordinaires et

---

[1] *Œuvres*, Tome 1, Le Livre de Poche, « La Pochothèque », 2016, p. 119.
[2] Gisèle Sapiro (dir), *Dictionnaire international Bourdieu*, Éditions du CNRS, 2020.
[3] https://www.facebook.com/groups/PierreBourdieuunhommage
[4] Alain Accardo et Philippe Corcuff, *La Sociologie de Bourdieu. Textes choisis et commentés*, Bordeaux, Éditions Le Mascaret, 1986 ; Alain Accardo, *Introduction à une sociologie critique, lire Bourdieu* (1987), Agone, « Éléments », 2021.
[5] Nous les citons en bibliographie, section « Livres sur Bourdieu ».

assidus de l'œuvre de Bourdieu qui ont la particularité d'être éloignés l'un de l'autre dans la verticalité de l'espace social. Ce libre échange intéressera ainsi les lecteurs, de tous horizons, ouverts aux apports de la pensée de Bourdieu et à ses enjeux dans l'espace des soutiens et des critiques qu'elle suscite. Le parti pris du dialogue permet de limiter, de bousculer le style monologique de l'écriture à une voix, au profit d'un échange libéré du formalisme académique qui invite les lecteurs à conforter ou éclairer leur opinion, leurs interrogations sur ce que lire Bourdieu veut dire au regard de l'ensemble des représentations, des commentaires universitaires ou médiatiques sur son œuvre. Ce dialogue repose sur une expérience croisée de lectures approfondies des textes du sociologue et des principales critiques qui lui sont adressées dans certains ouvrages et articles de journaux des années 1990 et 2000.

Auteur d'ouvrages philosophiques polémiques, Henri de Monvallier est professeur agrégé et docteur en philosophie, il anime une université populaire dans la région parisienne et a publié, entre autres, un livre sur la pensée politique de Michel Onfray, un livre d'entretiens avec celui-ci, un livre sur le rapport des philosophes à l'argent ainsi que trois essais polémiques sur l'état de la philosophie contemporaine en collaboration avec Nicolas Rousseau. Il vient également d'achever un essai critique sur les mythes du cours de philosophie au lycée à paraître en 2022.

Raphaël Desanti, tout d'abord autodidacte, a une formation doctorale en sociologie et a enseigné à l'université de Brest et de Lorient au début des années 2000[6] ; il travaille actuellement comme éducateur dans un établissement médico-social à Toulon. Il est l'auteur de deux manuels sur l'enquête sociologique co-écrits avec Philippe Cardon, de *Lire Bourdieu de l'usine à la fac. Histoire d'une révélation* et d'un petit dialogue intitulé *Pierre Bourdieu expliqué à mon fils*. Depuis une vingtaine d'années, Desanti participe à des collectifs indépendants de diffusion de la pensée de Bourdieu, collectifs en rapport avec l'actualité des recherches autour de son œuvre, sur les réseaux sociaux[7].

Sa connaissance de l'œuvre de Bourdieu, repérable dans ses manuels sociologiques et ses textes autour du sociologue, justifie ce projet commun de rendre compte de « l'effet Bourdieu » : Desanti et Monvallier témoignent des effets de leur rencontre avec l'œuvre de Bourdieu dans leur parcours respectif et en fonction de leur « humeur intellectuelle » du moment. Cette réflexivité préalable permettra de mieux comprendre

---

[6] Desanti a enseigné à l'université de Bretagne Sud (Lorient) et Occidentale (Brest), ainsi qu'à l'IRTS (Institut Régional du Travail Social, antenne de Lorient) entre 2001 et 2005.
[7] Depuis 2017 : https://www.facebook.com/groups/PierreBourdieuunhommage. Entre 2002 et 2006 : http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/index.html

leur manière personnelle, parfois opposée, de commenter la pensée du sociologue pour donner aux lecteurs des repères, des pistes utiles à sa compréhension et pour entretenir une vigilance critique à l'égard des discours dominants, scolastiques, voire « filousophiques », sur le monde social qui pénètrent souvent par effraction dans le sens commun, notamment par la voix des « hauts parleurs » médiatiques (éditorialistes, intellectuels ou politiques).

I
D'où parlons-nous, camarade[8] ?

> « J'ai l'habitude de citer, en la déformant un peu, une formule célèbre de Pascal : "Le monde me comprend et m'engloutit comme un point, mais je le comprends". L'espace social m'englobe comme un point. Mais ce point est un point de vue, le principe d'une vue prise à partir d'un point situé dans l'espace social, d'une perspective définie dans sa forme et son contenu par la position objective à partir de laquelle elle est prise. L'espace social est bien la réalité première et dernière, puisqu'il commande encore les représentations que les agents sociaux peuvent en avoir. »
>
> *Raisons pratiques* (1994)[9]

R.D. – Tu as beaucoup lu Bourdieu, moi aussi, et je pense que tu seras d'accord avec l'idée que des lecteurs, comme nous, engagés dans un dialogue autour de lui, devraient appliquer ce principe de base défendu par le sociologue : essayer de situer notre point de vue dans l'espace des points de vue possibles sur le monde social pour mieux comprendre d'où nous parlons et ce qui nous a conduit vers la lecture de son œuvre. Bourdieu posait comme préalable à tout exercice d'objectivation sociologique, de réflexion sur le monde social, le nécessaire travail « d'objectivation du sujet objectivant[10] », de manière à contrôler, au mieux, les effets de position, de trajectoire, de croyances qui orientent ses choix d'objets et sa manière de les poser, de les penser. Pour répondre à la question « D'où parlons-nous, camarade ? », je te propose de nous situer dans l'espace social pensé par Bourdieu et de nous livrer à un effort « d'auto-socioanalyse » pour justifier notre manière d'orienter ce dialogue.

---

[8] « D'où parles-tu camarade ? », cette formule était employée dans les milieux d'extrême gauche, durant le mouvement de mai 68 et dans les années contestataires post-soixante-huitardes qui suivirent en France.

[9] Seuil, « Points Essais », 2014, p. 28.

[10] Cf. « Objectiver le sujet objectivant », in *Choses dites, Minuit,* « Le sens commun », 1987, p. 112-116.

On peut dire tout d'abord que ce qui se joue dans les relations sociales ordinaires et les situations d'échanges, de discussions comme la nôtre, entre Desanti et Monvallier, repose sur l'incorporation individuelle d'une réalité invisible[11], d'un « arrière-plan » qui échappe à notre conscience immédiate, sauf au moment même où nous en discutons, et qui est au principe de notre manière réciproque de nous parler, de se présenter, d'exprimer nos goûts, de classer, de juger le monde social et de tout ce que cela implique[12]. Cette réalité cachée, impalpable, est l'espace social qui comprend l'ensemble des positions et de leurs relations que le sociologue construit sous la forme d'une « topologie sociale », au moyen de l'outil statistique[13]. Bourdieu envisage l'espace social comme une structure hiérarchisée, « multidimensionnelle », avec un axe économique et un axe culturel, au sein duquel se répartissent les (nos) positions, elles-mêmes définies par la distribution inégale de « capitaux[14] » :

---

[11] « Les interactions […] cachent les structures qui s'y réalisent. C'est un de ces cas où le visible, ce qui est immédiatement donné, cache l'invisible qui le détermine. On oublie ainsi que la vérité de l'interaction n'est jamais tout entière dans l'interaction telle qu'elle se livre à l'observation » (*ibid.*, p. 151).

[12] Cf. Pierre Bourdieu, « *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner ». Entretien avec Antoine Spire*, L'Aube, 2002.

[13] Sur l'usage de la statistique et de l'analyse géométrique des données dans l'œuvre de Bourdieu, cf. Frédéric Lebaron et Brigitte Le Roux (dir), *La Méthodologie de Pierre Bourdieu en action*, Dunod, 2015, p. 43-58.

[14] Bourdieu a recours à un vocabulaire économique – capital, investissement, intérêt, profit, marché – pour introduire un mode de pensée matérialiste dans son analyse des « champs » sociaux (pour faire court, le concept de champ, chez Bourdieu, désigne un microcosme social, plus ou moins autonome, avec une logique spécifique, des enjeux, des luttes symboliques internes : champ scientifique, champ sportif, champ du pouvoir, champ politique, champ de la littérature, champ de la philosophie, etc.). L'emprunt de ce vocabulaire économique est une manière de montrer qu'il y a aussi une économie des pratiques (sociales, symboliques, culturelles, etc.), non réductible à la logique purement économique, mais qui peut justifier cet usage, dont celle de la notion de capital. On peut distinguer quatre types de capitaux :

— Le capital économique désigne le niveau de revenus, de patrimoine, de placements dont on dispose.

— Le capital culturel comprend à la fois des dispositions incorporées transmises par la famille, des compétences et des titres garantis par le système scolaire, mais aussi un ensemble d'acquisition à l'état objectivé (possession d'une bibliothèque, d'objets d'art, etc.).

— Le capital social est l'ensemble des relations sociales qui peuvent constituer une ressource (comme « le piston ») efficiente, un pouvoir pour se promouvoir ou pour conserver une position avantageuse socialement.

— Le capital symbolique désigne l'acquisition d'une reconnaissance sociale acquise par la valorisation d'un ou de plusieurs autres capitaux précédemment définis.

par exemple, l'individu Monvallier (41 ans), enseignant, doté d'un capital culturel élevé (il est agrégé et docteur en philosophie), se situe plutôt dans la région nord-ouest de l'espace social, c'est-à-dire du côté de la fraction « dominée » des classes dominantes. Sa position et ses prises de positions (*ie.* ses goûts, ses convictions politiques, ses pratiques de classement) dans cet espace doivent être pensées par rapport aux autres : à celles de la fraction dominante des classes dominantes (patronat d'industrie et du commerce, banquiers, etc.), à celles de la petite bourgeoisie et des classes populaires. Si j'essaie de m'objectiver très succinctement, je dirais que l'individu Desanti (52 ans) est aussi situé dans l'aile gauche de l'espace social mais il y occupe une position bien plus basse que Monvallier : moins pourvu en capital culturel et en capital économique, Desanti exerce un métier de « moniteur-éducateur » (niveau bac) dans le secteur médico-social. « Le style de vie », les manières d'être de Desanti le rapprochent des fractions de la petite bourgeoisie, avec sa « bonne volonté culturelle[15] » : autodidaxie, rapport tendu à la culture légitime, hypercorrection du langage, etc.

Mais pour mieux définir *la distinction* entre Desanti et Monvallier, il faudrait aussi tenir compte de leurs origines sociales, du profil de leur trajectoire (ascendante / descendante / stable) menant vers leur position objective et leurs prises de position dans l'espace social. Le cas Desanti[16] est sûrement un exemple, parmi des milliers d'autres, de trajectoire marquée par le décalage entre les possibles espérés que laissaient présager ses titres scolaires (DEA de sociologie, diplôme d'État d'éducateur spécialisé) et les emplois réellement occupés, c'est-à-dire peu qualifiés, générateurs de « tensions et de frustrations », pour reprendre les termes de Bourdieu à propos des effets de l'inflation des titres scolaires[17]. Mais la position sociale de Desanti doit être aussi considérée en fonction de « son ménage » qui le situe en fait un peu plus haut dans l'espace social : ayant été marié, jusqu'à récemment, à une femme, transfuge de classe, enseignante « certifiée » de l'Éducation Nationale, il a fait longtemps partie d'un « ménage Desanti » plutôt situé dans le nord-ouest de l'espace

---

[15] Selon l'expression qui donne son titre à un chapitre de *La Distinction.*

[16] Son père était animateur socioculturel dans les années 1970-1980, puis directeur d'une maison de quartier dans les années 1990 et 2000. Tandis que sa mère était auxiliaire puéricultrice.

[17] *Méditations pascaliennes* (1997), Seuil, « Points Essais », 2015. Le sociologue nous rappelle ceci « […] La généralisation de l'accès à l'éducation – avec le décalage qui s'ensuit entre les titres détenus, donc les possibilités espérées, et les postes obtenus – et de l'insécurité professionnelle tend à multiplier les situations de désajustement, génératrices de tensions et de frustrations » (p. 336). Cf aussi « Classement – déclassement – reclassement », *Actes de La Recherche en Sciences sociales* n° 24, 1978, p. 2-22.

social, c'est-à-dire du côté des « professeurs du secondaire », donc non loin peut-être du « ménage Monvallier » (dont la femme travaille dans le secteur culturel comme professeur de théâtre et metteur en scène). On pourrait dire que la trajectoire interrompue de l'individu Desanti a été ainsi compensée, d'une certaine manière, par la position plus élevée de son ancien ménage dans l'espace social. Ce qui intéresse le sociologue, c'est à la fois de décrire les manières de parvenir à ces positions (position de l'individu / position de son ménage) et de comprendre les effets qu'elles produisent dans le rapport à soi et au monde social, dans nos pratiques de classement, de distinction.

Dans la littérature et la sociologie, on trouve ainsi des autobiographies et des récits d'auteurs transfuges de classe, portés vers le haut de l'espace social : Richard Hoggart, Annie Ernaux, Didier Eribon ou Rose-Marie Lagrave, pour ne citer qu'eux, sont des auteurs connus qui ont témoigné et analysé les épreuves de leur déplacement vers le haut, au prix d'une rupture culturelle, symbolique, parfois difficile, avec leur milieu d'origine. À l'inverse, dans mon livre *Lire Bourdieu de l'usine à la fac,* j'ai décrit les effets du déclassement qui a longtemps déterminé ma trajectoire, avec des pentes contradictoires – ascensionnelles puis descendantes – qui ne sont pas non plus sans laisser de traces dans le rapport à soi : amertume, tension mentale, sentiment d'échec et d'illégitimité. Il y a la « pathologie de la promotion[18] » des uns et la « pathologie du déclassement[19] » des autres ; il y a ceux qui, par ailleurs, vivent le monde social comme des poissons dans l'eau, comme justifiés à être ce qu'ils sont et ce qu'ils font, à la manière des héritiers situés dans les régions hautes de l'espace social.

Il y a un autre élément « structural » qui me semble utile de souligner pour préciser encore la *distinction* sociale entre Monvallier et Desanti : c'est la place qu'occupe chacune de leur discipline de formation initiale dans l'espace traditionnel (même si les facultés n'existent plus en tant que telles depuis mai 1968) de la « faculté des lettres et des sciences humaines ». Tu le sais comme moi, la philosophie a longtemps occupé une position symboliquement « noble[20] » dans le champ académique

---

[18] Luc Boltanski, *Les Cadres. Formation d'un groupe social*, Minuit, « Le sens commun », 1982. « Une pathologie de la promotion » est le titre d'un chapitre du livre à propos les cadres autodidactes.

[19] Camille Peugny, *Le Déclassement,* Grasset, « Mondes vécus », 2009. Cf. aussi « Du haut vers le bas : le déclassement », entretien avec Camille Peugny, *Vacarme*, 2009, n°49, p. 91-94.

[20] Charles Soulié nous rappelle cependant que la philosophie, dans l'espace académique actuel, occupe une position structuralement ambiguë : elle est à la fois dominée

pour des raisons liées à son histoire plus ancienne que « les sciences de l'homme » et à sa vision « souveraine » dans la hiérarchie des disciplines[21]. À l'inverse, la sociologie, la psychologie, la géographie – et quelques autres disciplines – se situent plutôt dans le bas de cet espace, du côté de l'empirique, de « l'impur », du domaine appliqué. Dans l'ensemble du champ universitaire traditionnel (faculté des lettres et sciences humaines et faculté des sciences), la sociologie occupe une position intermédiaire, entre science et littérature. Bourdieu disait à ce propos dans un cours que « la sociologie est doublement "moins" *[rires]*[22], elle est "ni… ni". Elle est la moins littéraire des disciplines littéraires et la moins scientifique des disciplines scientifiques […][23] ».

Ce qui revient à dire que cette discipline est doublement dominée. Les origines sociales des étudiants et des universitaires, ainsi que les taux de normaliens constituent des indicateurs, parmi d'autres, de la hiérarchie des disciplines : plus « on descend » de la philosophie vers la géographie, moins on trouve de normaliens et, de façon générale, d'agents (étudiants, universitaires) issus de milieux favorisés[24]. Dans ma propre enquête sur le rapport à la sociologie chez les apprentis sociologues et philosophes à l'université de Nantes, j'avais constaté des différences notables entre ces deux publics scolaires, aux niveaux de leurs origines sociales et de leurs manières d'appréhender les apports des sciences sociales[25]. La sociologie peut apparaître comme « une discipline refuge[26] » pour des publics étudiants qui n'ont pu rejoindre des filières plus sélectives ; mais elle attire aussi des normaliens, des agrégés escomptant un avenir dans l'enseignement universitaire et la recherche.

---

par les sciences et menacée par les sciences humaines. Voir « Anatomie du goût philosophique », *Actes de la recherche en sciences sociales,* n° 109, octobre 1995, p. 3-28.

[21] Heidegger allait même jusqu'à dire dans une formule tristement célèbre que « la science ne pense pas ».

[22] Les rires sont fréquents dans la retranscription des cours de Bourdieu, nous consacrerons un chapitre à la question de l'humour en sociologie.

[23] *Sociologie générale 1. Cours au Collège de France, 1981 – 1983* (2015), Cours du 23 novembre 1982, Seuil, « Points Essais », 2019, p. 433.

[24] Sur les origines sociales des étudiants d'université, et selon leur discipline de formation, cf. Yann Renisio, « L'origine sociale des disciplines », *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, n°210, mai 2015, p. 10-27, avec en particulier le graphique 2.

[25] Raphaël Desanti, « La réception de la sociologie dans deux publics en formation », *IDEES, La revue des sciences économiques et sociales*, CNDP, N°137, septembre 2004, p. 48-57. Mes constatations locales rejoignaient celles de Charles Soulié au niveau parisien. Voir son article « Apprentis philosophes et sociologues », *Sociétés contemporaines*, mars 1995, n° 21, p. 89-101 et aussi « Anatomie du goût philosophique », *art. cit.*

[26] Gérard Mauger, « Pour une sociologie de la sociologie, note pour une recherche », in *L'Homme et la société,* n°131, 1999, p. 101-120.

La comparaison de nos trajectoires de position et de la place symbolique de nos disciplines de formation initiale révèle à la fois une très grande différence objective entre nous mais aussi une proximité de schèmes de pensée communs que la lecture de Bourdieu est venue conforter, ou réveiller, à un moment de notre histoire individuelle.

Pour autant, je suis porté à penser que le rapport au monde social de gens comme moi[27] – et il y en a des millions d'autres – est bien évidemment éloigné de la « situation de *skholè*[28] » plus ou moins « paisible » des intellectuels, situation à partir de laquelle le monde social, et les discours portés sur celui-ci, peuvent être mis à distance pour être objectivés, pensés, interprétés. « La situation de *skholè* » (*i.e.* la situation « hors-jeu » du « loisir studieux ») est éloignée des urgences, des nécessités, de la croyance au jeu – voire de la soumission au jeu imposé – que produisent les univers de travail d'exécution comme le mien[29] et comme tant d'autres sûrement plus difficiles encore, qui mettent durablement à l'épreuve le corps et l'équilibre mental. Et c'est une question qui pourrait se poser entre nous : un dialogue sans malentendus est-il possible entre des gens comme toi – assez proche de la situation de *skholè* – et des gens comme moi pris dans des conditions de travail, des nécessités professionnelles très éloignées des tiennes et de ton rapport intellectuel au monde social ? Je t'invite à commenter la manière dont

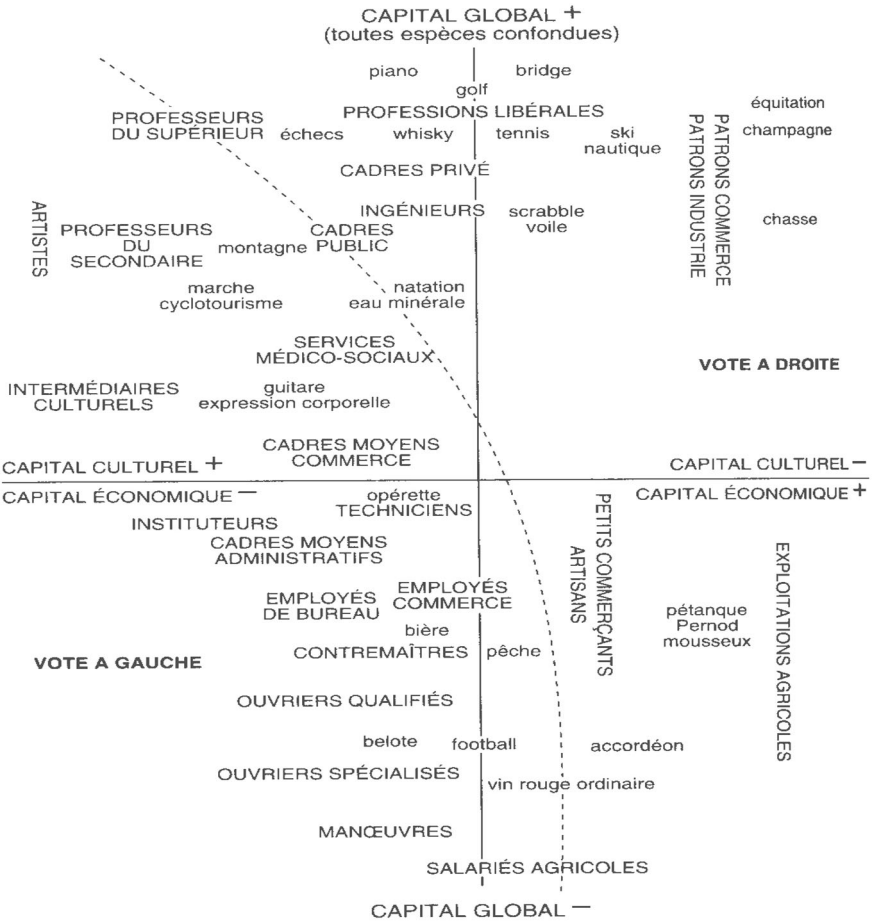
---

[27] Il s'agit bien entendu d'un « moi impersonnel », transindividuel disons. Bourdieu disait : « L'individu socialisé, c'est du social individué ».

[28] *Skholè* veut dire « temps libre », « loisir », en grec, mais c'est aussi la racine du mot « école ». Cf. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes, op.cit.*, la situation de *skholè* est le « temps libre et libéré des urgences du monde qui rend possible un rapport libre et libéré à ces urgences, et au monde » (p. 9).

[29] Je suis titulaire d'un diplôme d'État d'éducateur spécialisé et j'occupe, depuis 2015, un poste de « moniteur-éducateur » (« niveau bac ») dans un établissement médico-social pour handicapés mentaux. Dans ce cadre, le moniteur éducateur « accompagne », aide les résidents dans les actes essentiels de la vie quotidienne (toilettes, douches matin et soir, aide physique, rangement du linge, nettoyage des excréments). Il assure des sorties, anime le quotidien à travers des activités éducatives. En réalité, indépendamment des représentations humanistes véhiculées communément chez les professionnels du secteur, on peut considérer que le moniteur éducateur est engagé dans une activité d'exécution aux côtés des aide-soignants, des AMP (auxiliaires médico-psychologiques) pour assurer la reproduction quotidienne « du confort », « du bien-être » et de la santé du public accueilli. Ces professionnels sont soumis aux horaires d'internat, aux grandes amplitudes horaires, à des contraintes physiques (postures et gestes de manutention, nettoyage des souillures humaines, rangement du linge, etc.) et mentales particulières. La rémunération d'un moniteur éducateur à temps plein est de 1200 € nets en début de carrière. L'éducateur spécialisé, dans ce type d'établissement, a un rôle de « coordinateur » des projets éducatifs ; il est en lien étroit avec le chef de service « garant » de l'application du projet d'établissement.

tu te situes objectivement dans l'espace social et à définir l'origine de ton intérêt pour Bourdieu au regard de ta formation philosophique qui t'a mené vers l'enseignement. Je pense que c'est un point de départ tout à fait utile pour nous permettre ensuite de justifier l'histoire de notre lecture respective de Bourdieu, et de nos possibles désaccords, dans la suite de notre entretien. On s'interrogera sur ce qu'elle a pu conforter ou « réveiller » dans notre rapport au monde, et plus spécifiquement peut-être, dans notre champ d'exercice professionnel.



Espace des positions sociales et espace des styles de vie

(Schéma des pages 140-141 de *La Distinction*, Minuit, « Le sens commun », 1979 simplifié et réduit à quelques indicateurs significatifs en matière de boissons, de sport, d'instruments de musique ou jeux de société). Les pointillés indiquent la limite entre l'orientation probable vers la droite ou vers la gauche. Source du document et du commentaire ci-dessus : Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action*, op. cit., p. 21.

H. de M.– Je te remercie, mon cher Raphaël, d'avoir pris l'initiative de ce dialogue entre nous car c'est effectivement un fait qui m'est apparu avec évidence à la lecture de ton *Lire Bourdieu de l'usine à la fac* : il existe beaucoup d'études, de commentaires et d'interprétations sur Bourdieu mais finalement au total très peu de réflexions sur les effets (et notamment l'effet de « révélation », pour reprendre le mot de ton sous-titre) que peut produire la lecture de Bourdieu sur ses lecteurs.

Avant de prendre la parole, il faut effectivement se demander d'où l'on parle, c'est une leçon incontournable de Bourdieu : sociologie bien ordonnée commence par soi-même. La réflexivité sociologique (qui n'est pas la « réflexion » traditionnelle issue des philosophies de la conscience) est un préalable indispensable à tout discours et *a fortiori* à tout dialogue, ne serait-ce que pour comprendre (et parfois éviter) les malentendus. Il faut comprendre à partir de Bourdieu ce qui nous a amené à la lecture de Bourdieu et pourquoi elle a exercé sur nous un effet de « révélation » souvent décisif : y a-t-il d'ailleurs des lecteurs assidus de Bourdieu qui sont restés indifférents à ce qu'il dit ? C'est une question qu'on pourrait (se) poser et qui pourrait sans doute trouver une réponse sociologique. Car, de même que Bourdieu parlait d'un « effet Manet » (titre du cours au Collège de France 1998-1999), il y a à l'évidence un « effet Bourdieu » et c'est ce qui nous réunit tous les deux ici.

Je n'ai pas grand-chose à ajouter à ta présentation sociologique globale, même si je peux la spécifier. J'ai passé plus de trente ans dans le VIe arrondissement de Paris : ce seul fait devrait suffire à m'inscrire chez les dominants. Mon père était attaché d'administration centrale au ministère de la défense, ma mère avait une formation en langues et en interprétariat, elle n'a pas travaillé jusqu'à ce que j'ai quinze ans pour pouvoir s'occuper de ma sœur, de mon frère et de moi (je suis l'aîné). Il faut ajouter, élément de capital matériel, que c'est le fait d'avoir reçu son appartement en héritage qui a permis à ma mère de ne pas avoir à travailler pour s'occuper de nous (pas de loyer à payer, donc un seul salaire pouvait suffire). Elle a alors repris des études pour devenir professeur d'anglais et a obtenu le CAPES en 1995 et l'agrégation en 2005. Je n'ai pas suivi, malgré une origine sociale plutôt favorisée, le parcours d'excellence habituel supposé de beaucoup de résidents du VIe arrondissement. J'ai certes fait une classe préparatoire littéraire (hypokhâgne et khâgne que j'ai « cubée ») mais dans une petite prépa de l'enseignement privé dans le XVe arrondissement de Paris : le lycée Blomet où a enseigné (en khâgne) l'essayiste François-Xavier Bellamy, « philosophe » conservateur normalien et agrégé, jusqu'à son élection en juin 2019 comme député européen et tête de liste LR (malgré, on s'en souvient, un score historiquement bas pour la droite). Je me permets de citer Bellamy car il a écrit il y a quelques

années un essai qui a rencontré un certain succès intitulé *Les Déshérités* (où il reprend l'éternelle antienne des profs de philo sur la nécessité de la « transmission ») dont le titre est, comme tu le sais (ou comme tu peux le voir) un clin d'œil au livre de Bourdieu et Passeron de 1960 *Les Héritiers*, et dans lequel Bourdieu se trouve critiqué de façon je trouve particulièrement expéditive et stupide à l'occasion d'un chapitre[30]. Mais en même temps, cette critique est intéressante sociologiquement car elle contient tous les poncifs attendus d'un agrégé de philo de droite qui critique Bourdieu. Nous aurons peut-être l'occasion d'y revenir lorsque nous parlerons des critiques possibles (car il y en a, à mon avis, de légitimes) qu'on peut adresser à la pensée de Bourdieu.

Je ferme la parenthèse Bellamy. En 2000-2001, je suis admissible au concours de la petite ENS (celle de Lyon, pas la prestigieuse rue d'Ulm) et j'échoue à l'oral. Je ne suis donc pas normalien. De même, tu as la bonté de souligner que je suis « agrégé » de philosophie mais l'honnêteté m'oblige à dire que j'ai passé le CAPES huit fois et l'agrégation neuf avant de les avoir (respectivement en 2011 et 2012) ! On est loin de la biographie sans histoire de celui qui est normalien à 21 ans et agrégé à 24 du premier coup qu'on voit si souvent et qu'on lit par exemple dans les notices biographiques des philosophes… Ceux que Bourdieu appelle « les gens sans histoires ». Par ailleurs, j'ai réussi l'agrégation en « interne ». Le concours interne de l'agrégation existe depuis le milieu des années 1980 et il est ouvert à ceux qui ont plus de cinq ans d'ancienneté dans l'Éducation Nationale. J'ai exercé comme professeur certifié de lettres modernes dans l'enseignement public puis privé (j'ai repassé le concours) entre 2005 et 2011 pour pouvoir, ayant suivi des études de lettres en plus de celles de philosophie, gagner ma vie et prendre un peu d'ancienneté dans l'Éducation Nationale tout en continuant à passer chaque année les concours de philosophie où il y a eu une chute sévère des postes mis au concours entre 2004 et 2011.

L'agrégation interne de philosophie est moins difficile que l'externe : elle s'adresse à des professeurs qui travaillent, pour la plupart à plein temps (même si certains réussissent parfois à obtenir un an de congé formation pour préparer le concours) ; le programme concerne les thèmes et les auteurs des classes terminales ; il y a moins d'épreuves qu'à

---

[30] François-Xavier Bellamy, *Les Déshérités ou l'urgence de transmettre* (2014), J'ai Lu, 2016, p. 81-108. J'ai l'impression que c'est un phénomène un peu cyclique qu'on pourrait appeler le « syndrome Finkielkraut » : depuis *La Défaite de la pensée* (1987), tous les dix-quinze ans il y a un philosophe conservateur qui s'attaque à la conception de l'école de Bourdieu au nom de la « transmission ». Voir, par exemple, Bertrand Vergely, *Pour une École du savoir*, Milan, 2000 qui comprend aussi un chapitre critique (à mon avis très faible) sur Bourdieu (p. 76-90).

l'externe et il n'y a pas d'épreuve de texte en langue étrangère. Après m'être fracassé huit fois de suite sur le mur de l'agrégation externe (malgré une admissibilité la première fois mais qui ne s'est plus jamais reproduite), j'ai donc réussi l'interne du premier coup sans trop d'effort alors que j'enseignais la philosophie en terminale pour la première année après avoir réussi le CAPES-CAFEP (j'avais opté pour l'enseignement privé pour des raisons sur lesquelles on pourra revenir si tu veux).

Tu as sans doute l'impression qu'on s'éloigne de Bourdieu, mais pas du tout. En fait j'ai réussi l'agrégation des dominés et je ne suis pas « agrégé de l'université » (comme le sont ceux qui ont réussi le concours externe et non l'interne qui est l'agrégation des lycées et pas de l'université), même si j'ai le même traitement et la même progression salariale en termes de carrière. Souvent, je l'ai remarqué, les gens se disent « agrégés » (ou on dit d'eux qu'ils le sont, comme tu as fait avec moi) : ils laissent dire mais ne précisent jamais « externe » ou « interne ». Bien sûr, on s'en fout et il serait inconvenant de leur demander de préciser, mais sociologiquement ça me semble intéressant car il y a une ambiguïté structurelle liée à ce titre et son prestige. C'est un peu la différence entre la noblesse de robe et la noblesse d'épée si tu veux. Et si tu lis (expérience sociologique très intéressante que je te conseille) le *Bulletin de la société des agrégés* que ma mère (agrégation interne d'anglais 2005) me donne régulièrement car elle y est abonnée, tu te rends compte que les agrégés tiennent à cette « petite différence ». Je pense à l'expression de Freud : « le narcissisme des petites différences »… Il faudrait faire une sociologie comparée des agrégés avec ce critère interne/externe. Je pense que tu trouverais des « dominants » du côté de l'externe et des gens plus dominés avec un parcours plus problématique et moins évident du côté de l'interne. Pour pas mal de ceux qui ont réussi le concours de l'agrégation en externe, les agrégés internes sont un peu de « faux agrégés »… Mais c'est une autre histoire.

De même que, comme tu le dis dans ton *Lire Bourdieu*, tu as été un dominant parmi les dominés (au sens d'un intellectuel parmi les ouvriers et les employés), j'ai l'impression d'avoir été, pour quelqu'un qui a passé plus de trente ans dans le VIe arrondissement de Paris, un dominé chez les dominants. Ma sœur a fait l'ENA, mon frère dirige les programmes d'une chaîne de télévision internationale. J'ai eu dans l'ensemble un parcours plus chaotique et moins évident qu'eux, j'ai une rémunération qui n'est certes pas négligeable comparé au salaire médian des Français mais qui est moindre.

Actuellement, je suis « professeur en classe préparatoire » (titre aussi très prestigieux). Mais il faut rappeler que le lycée où j'enseigne n'a pas grand-chose à voir avec la khâgne d'Henri-IV : c'est un lycée à dominante technique du XIIIe arrondissement de Paris qui a créé il y a une

dizaine d'année une prépa HEC « voie technologique » (où j'enseigne) mais qui a majoritairement, dans le pôle supérieur, des classes de BTS (où j'enseigne aussi car je n'ai pas mon plein temps en prépa). Je reste donc dans l'ensemble plutôt du côté des dominés et mon poste actuel où j'enseigne à des élèves globalement assez peu favorisés me donne encore vaguement l'impression (peut-être l'illusion) d'être un homme « de gauche » malgré mes trente ans ferme dans le VIe arrondissement et ma compromission avec l'enseignement privé catholique…

De même, et je pense ici à l'article de Charles Soulié sur les choix de sujets de mémoire que tu citais, j'ai toujours choisi des sujets dans des thématiques dominées : mémoire de maîtrise sur pensée et écriture sur Nietzsche et Rimbaud (2003, université Paris-IV Sorbonne), mémoire de master 2 sur l'esthétique chez Hegel et Malraux (2009, université de Poitiers, l'esthétique est la spécialité la plus dominée en philosophie et l'ajout d'un auteur « littéraire » augmentait encore cet effet de domination[31]). J'ai enfin fait ma thèse certes sous la direction d'un professeur du Collège de France (Alain de Libera[32]) avec lequel j'avais des relations amicales depuis un certain nombre d'années mais dans une spécialité là encore très dominée : la philosophie médiévale.

J'ai en effet consacré mon doctorat à la question de la parole chez Maître Eckhart (philosophe, théologien et mystique du XIIIe siècle) en lien avec les représentations des figures du Christ dans sa prédication allemande. Bien que résolument athée, je voulais approfondir par ce travail ma connaissance de la philosophie médiévale qui était très insuffisante et rendre en même temps un hommage à mon arrière-grand-père Paul Petit (1893-1944)[33], diplomate et résistant catholique qui avait été le premier à traduire Eckhart (à partir d'une édition en allemand moderne) en France[34]. L'écriture de cette thèse dans un domaine où je n'étais pas très à l'aise, avec en plus le fait de continuer à passer chaque année CAPES et agrégation de philosophie durant les deux premières années

---

[31] J'ai publié ultérieurement ce mémoire dans une version un peu retravaillée qui est devenue mon premier livre sous le titre *Le Musée imaginaire de Malraux et Hegel. Essai de lecture croisée*, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2011.

[32] En fait, pour être précis, je me suis inscrit en thèse avec Libera en 2010 et il est devenu professeur au Collège de France en 2013 (citant d'ailleurs Bourdieu dans sa leçon inaugurale). J'ai soutenu ma thèse à l'École Pratique des Hautes Études en 2016 (il n'y a en effet pas d'école doctorale au Collège de France).

[33] Voir la notice Wikipedia qui lui est consacrée : « Paul Petit (écrivain) ». Son nom est gravé sur le Panthéon en hommage à ses faits de résistance. Il a été décapité à Cologne (là même où Eckhart avait étudié au *Studium generale*) la veille de la libération de Paris.

[34] Maître Eckhart, *Œuvres. Sermons-traités* (1942), Gallimard, « Tel », 1988. Paul Petit a été également le premier à traduire *Les Miettes philosophiques* et le *Post-scriptum aux* Miettes philosophiques de Kierkegaard en français.

et la contrainte de travailler à plein temps, n'a pas été facile et j'ai pensé plusieurs fois à arrêter. Mais, comme pour les concours, le désir d'achever ce qui a été commencé et d'aller jusqu'au bout a été plus fort. Et c'est en terminant ma thèse que je publie mon premier livre vraiment personnel auquel je travaillais en parallèle, *Blanchot l'obscur ou la déraison littéraire* (2015), livre co-écrit avec mon collègue et ami Nicolas Rousseau.

J'inaugurais à travers ce livre un chantier toujours d'actualité pour moi aujourd'hui : la critiques des impostures intellectuelles et la critique du jargon (qui est la ligne directrice du séminaire actuel de mon université populaire). Cette brève esquisse d'une socioanalyse peut servir à expliquer, au moins partiellement, mon intérêt pour Bourdieu. Je pense qu'il faut être un peu dominé, d'une façon ou d'une autre et avoir un rapport au monde social, sinon malheureux, du moins pas parfaitement heureux et un minimum problématique, pour que la lecture de Bourdieu puisse nous parler et nous éclairer.

Quand donc ai-je découvert Bourdieu ? En hypokhâgne (1998-1999). J'avais lu à l'époque *Sur la télévision*. Je l'avais même offert à un camarade, dont j'ai appris entre temps qu'il était malheureusement décédé il y a trois ans, qui souhaitait s'orienter vers le journalisme. Le démontage des mécanismes de domination symbolique liés à la télévision m'avait paru à l'époque particulièrement pertinent. J'avais aussi lu les deux petits recueils *Contre-feux*. Mais je m'étais arrêté là, par manque de temps : j'étais sollicité par trop de lectures par ailleurs en littérature, philo, histoire, etc. Je me souviens malgré tout m'être déplacé au Collège de France une fois en 1999 (j'avais donc dix-neuf ans) et avoir assisté à un cours de Bourdieu sur Manet. C'est la seule fois de ma vie où je l'ai vu. Je me souviens aussi du 23 janvier 2002 quand ma mère était en train préparer le dîner et que j'apprends au journal de 19h à la radio la mort de Bourdieu.

J'ai commencé vraiment à le lire de façon compulsive à l'été 2007. J'avais le désir depuis un certain temps d'y revenir et de le lire vraiment. J'ai alors dévoré la plupart de ses livres (même s'il en reste deux ou trois que je n'ai pas encore lus) en m'enfermant tout seul dans un appartement de famille à la montagne pendant trois semaines au mois d'août (mais je le lisais déjà quasiment toute la journée depuis le mois de juin). Là, j'ai vraiment enchaîné. J'ai dévoré *La Distinction* en quatre jours, *Homo academicus* en deux jours, *Les Règles de l'art*, les *Méditations pascaliennes*, etc., tout ce que j'avais pu acheter. Comme à l'époque où j'étais en prépa pendant les vacances, je lisais dix ou douze heures par jour, je profitais de ce temps de *skholè* libre et libéré des urgences du quotidien (comme quoi parfois c'est bien utile !) pour lire (quasiment) tout Bourdieu et relire ce que j'avais déjà lu une dizaine d'années avant (un livre comme *Sur la télévision*, par exemple, j'ai dû le lire au moins quatre fois). C'est à ce moment-là que j'ai

ressenti un effet de révélation et de dévoilement extrêmement puissant à l'œuvre dans les textes de Bourdieu qui suscitait chez moi une fascination quasi hypnotique. Je pense pouvoir dire encore aujourd'hui que Bourdieu est l'un des seul auteurs, tous genres confondus (philosophie, littérature, sciences humaines, etc.), à avoir exercé sur moi une fascination de cette intensité : j'ai l'impression que c'est sans doute lui qui m'a le plus appris, qui m'a rendu le plus lucide sur le monde social et sur l'homme en général.

J'avais l'impression qu'un auteur me parlait tout simplement du réel et me le faisait vraiment comprendre sans me raconter d'histoires comme le font souvent les philosophes. Bourdieu pose en effet trois questions fondamentales que les philosophes ne posent généralement pas : pourquoi les gens sont-ils ce qu'ils sont (et pas autre chose) ? Pourquoi font-ils ce qu'ils font et pensent-ils ce qu'ils pensent (et pas autre chose) ? Pourquoi sont-ils là où ils (en) sont et pas ailleurs dans l'espace social ? Tout à coup, à la lecture de Bourdieu, tout se mettait en place d'un seul coup et je prenais conscience de plein de choses que je savais confusément (un peu sur le mode la réminiscence platonicienne) et qui s'imposaient avec une clarté sans faille à moi. À part peut-être Proust (qui est aussi à sa manière un grand sociologue, Bourdieu le. Reconnaissait), aucun auteur n'avait exercé jusqu'alors sur moi une telle impression de dévoilement ou de « révélation » (comme tu dis). Le mot « conversion » est sans doute disproportionné car Bourdieu n'est pas Dieu (on lui a assez reproché le côté « bourdivin » inventé par Aron[35]) et sa sociologie n'est pas une religion mais il y a dans ces textes des effets de dévoilement de la réalité objective du monde social absolument sidérants de justesse et de pertinence.

R.D.– Tout d'abord oui, j'ai pu constater aussi de mon côté qu'il y avait très peu de témoignages étayés, comme le mien, sur la réception non académique de l'œuvre de Bourdieu ; j'ai tenté une voie, celle de l'auto-socioanalyse, pour partager les aspects libérateurs de sa pensée en visant, entre autres, les lecteurs éloignés du monde intellectuel. Cela dit, je trouve très intéressant et lucide le point de vue, sans concession ni complaisance, que tu portes sur toi-même au regard de tes origines, de ton identification sociale, de ta distance à l'égard du « narcissisme des petites différences » qui se joue quotidiennement dans le monde social. Ton ébauche « d'esquisse pour une auto-analyse » est convaincante et nous invite, grâce aux repères théoriques du sociologue, à as-

[35] Voir sur ce point Marie-Anne Lescourret, *Pierre Bourdieu. Vers une économie du bonheur*, Flammarion, « Grandes biographies », p. 11.

sumer la vérité sociale de ce que nous sommes, à ne pas s'abriter derrière de faux semblants ; ce qui demande un certain courage de t'exposer ainsi parce que des lecteurs malveillants pourraient penser que ta critique de la philosophie magistrale, dans tes livres, ne serait alors qu'une sorte de ressentiment de « l'agrégé dominé », du « demi-habile » hérétique, à l'égard d'une discipline qui l'a plusieurs fois recalé. Bourdieu nous dit bien que sa sociologie s'expose à être retournée contre lui-même[36], ce qui est une bonne chose selon lui, mais elle est retournée aussi, déplore-t-il, par toutes sortes de contradicteurs, polémistes ou non, qui peuvent s'en servir pour disqualifier le sociologue.

On devrait effectivement s'interroger sur ce que se présenter (ou être présenté) comme « agrégé » (et particulièrement « agrégé de philosophie ») veut dire dans le marché des vanités sociales et des profits symboliques. Ce que tu dis me rappelle directement un passage de mon livre, *Lire Bourdieu*[37], au sein duquel je décris une réunion de rentrée, dans un lycée où je travaillais comme aide documentaliste en 1990. Cette réunion était animée par un proviseur qui invitait le personnel enseignant à se présenter : « Madame O, professeure de philosophie, agrégation externe », « Monsieur Y, anglais, agrégation interne », etc. Je m'interrogeais à l'époque sur cette manière stupéfiante de se présenter publiquement, de l'enjeu d'être perçu comme « agrégé » par rapport à l'ensemble des collègues enseignants. Bourdieu a bien décrit les effets de la magie sociale, performative des actes institutionnels de nomination[38] qui inclinent à la reconnaissance des porteurs de titres distinctifs dans les espaces scolaires, juridictionnels, administratifs. Les frontières sociales s'incarnaient aussi dans des frontières spatiales puisque, jusqu'à il y a quelques dizaines d'années, il y avait aussi, on s'en souvient, une salle des professeurs (ou une partie de la salle des professeurs) réservée aux agrégés dans les lycées.

Et puis, il faut aussi dépersonnaliser ce « je », ce « moi » que nous employons facilement pour nous décrire et nous penser. Bourdieu détestait l'invocation d'un moi narcissique pour parler de soi, et préférait l'emploi d'un « moi impersonnel » conscient d'être animé par un rapport au monde qui reflète une origine, une trajectoire, une place non située au hasard dans l'espace social. « Le moi est haïssable » nous dit Pascal. Qu'est-ce que ce moi Monvallier et ce moi Desanti qui parlent ensemble ? Et en effet, comme tu le rappelles de ton côté, pourquoi sont-ils là où ils (en) sont et pas ailleurs dans l'espace social ? Dans mon

---

[36] *« Si le monde social m'est supportable c'est parce que je peux m'indigner ». Entretien avec Antoine Spire*, *op. cit.*, p. 40-44.

[37] Raphaël Desanti, *Lire Bourdieu de l'usine à la fac*, *op. cit*, p. 69.

[38] Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique* (2001), Seuil, « Points Essais », 2014.

livre *Lire Bourdieu,* je me suis interrogé sur l'origine de mon intérêt pour cet auteur en me livrant à un exercice d'auto-socioanalyse, aidé des repères théoriques du sociologue. L'entreprise était difficile car il s'agissait de raconter l'histoire de ma découverte de Bourdieu sans me raconter d'histoires, et donc sans raconter d'histoires aux lecteurs, pour être au plus près de la vérité, en évitant du mieux possible le piège d'une représentation idéalisée et idolâtre de cet auteur.

Je garde le souvenir d'une enquête sociologique que j'avais menée auprès d'apprentis philosophes interrogés sur leurs auteurs de prédilection. Leurs manières de justifier leur goût philosophique me laissaient parfois circonspect. En effet, de nombreux étudiants invoquaient surtout des raisons existentielles, idéalisées, théoriques pour exprimer leurs préférences d'auteurs, ce qui contrastait avec ma propre manière de définir mon rapport à un auteur comme Bourdieu. Ma formation sociologique m'incitait à me méfier des justifications subjectives de la relation enchantée aux auteurs adulés : l'idée de faire la sociogenèse des dispositions, des horizons d'attente d'un lecteur en adéquation avec l'offre d'un auteur me semblait une voie possible pour analyser mon propre cas. Je suis donc allé loin dans mon histoire sociale pour repérer l'émergence de dispositions, de schèmes de pensée hérités de mon éducation familiale, notamment, et des expériences scolaires, professionnelles, sociales qui ont jalonné ma trajectoire biographique et structuré ma représentation du monde social. Pour reprendre une métaphore aquatique, je fais partie de ces individus – et il y en a des milliers d'autres comme moi – qui n'ont jamais vraiment vécu le monde social comme des poissons dans l'eau. C'est ce qu'éprouvent parfois les « mobiles sociaux[39] » et les personnes déclassées socialement. Il n'est donc pas étonnant qu'une partie des lecteurs ordinaires de Bourdieu, qui vivent ces expériences sociales particulières, se retrouvent dans sa manière d'objectiver le monde social : par exemple, des auteurs comme Didier Eribon, Annie Ernaux ont pu dire à leur façon « le choc ontologique[40] » de leur rencontre avec Bourdieu. Ce dernier était lui-même transfuge de classe et l'expérience de son ascension sociale le rendait sensible à « la magie performative » du pouvoir symbolique des institutions, comme le système scolaire, sur les destins sociaux.

---

[39] Vieux concept de la sociologie, la « mobilité sociale », exprime bien et avec moins de pathos ce que disent les « nouvelles catégories » de « transfuges » ou, plus récemment, de « transclasses »

[40] Annie Ernaux, « La littérature est une arme de combat » *in* Gérard Mauger (dir), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Éditions du Croquant, 2005, p. 163.

Bourdieu rappelle souvent par exemple que l'écart entre le dernier reçu à un concours prestigieux, comme l'agrégation, l'ENS ou l'École Polytechnique et le premier collé à cette épreuve marque une frontière symbolique garantie par l'État qui distingue la légitimité des heureux élus du reste de la population scolaire. On sait que les verdicts institutionnels – scolaires, judiciaires, administratifs – ont un effet décisif sur les trajectoires et les consciences des individus : être « agrégé », être « débouté du droit d'asile », être « marié », etc. Pour ce qui me concerne, les verdicts scolaires portés à mon égard, lorsque j'étais au collège, m'ont longtemps assigné à la place de « l'élève en difficulté », « en échec scolaire » qu'il convenait plutôt d'orienter en lycée professionnel. À vingt ans, apprenti ouvrier à l'usine, j'ai longtemps souffert à l'idée de ne pas avoir « le bac » ; sans doute, pour une part, parce que j'étais né dans un milieu social « petit bourgeois » éloigné culturellement du monde ouvrier et qu'il me semblait qu'obtenir au minimum ce titre scolaire était une évidence tacite. Mon père, bachelier, titulaire d'un diplôme universitaire sur le tard, était animateur socioculturel ; ma mère travaillait comme auxiliaire puéricultrice dans un CHU. Tous deux, sympathisants communistes dans les années 70, étaient autodidactes, comme je le fus à mon tour, et avaient une certaine connaissance de la littérature, de l'actualité politique et intellectuelle. Situés très à gauche, et souvent remontés contre « le patronat », mes parents m'ont transmis implicitement des dispositions et des humeurs critiques qui m'ont longtemps porté à considérer que le monde social ne va pas de soi, qu'il est fondamentalement à remettre en cause.

Pendant mon enfance et mon adolescence, les discussions enflammées de mes parents avec leurs amis invités à la maison me révélaient leur perception agonistique, clivée du monde social, opposant « les capitalistes », « les fachos », « les réacs », « les bourgeois » aux « prolos », aux « travailleurs », aux « damnés de la terre ». Cette perception du monde social m'a longtemps imprégné et se voyait confortée par mes différentes expériences de « dominé » dans ma vie professionnelle. J'avais aussi conscience, assez tôt, des différences culturelles entre les classes sociales. Au fond, tout semblait faire de moi un lecteur ajusté à l'esprit sociologique de Bourdieu : considérer le monde social comme structuré par des rapports de classes et par des mécanismes subtils de reproduction de l'ordre établi, reconnaître l'évidence de la réflexivité pour situer et comprendre notre point de vue dans l'espace social, etc.

C'est à vingt ans que j'ai commencé à lire Bourdieu, en le découvrant au hasard de mes lectures autodidactiques. Je pourrais t'expliquer plus loin les raisons de mon insatisfaction de ne pas trouver mon bonheur dans la lecture des textes philosophiques, sans doute parce que j'étais mal guidé pour les comprendre à l'époque de mon apprentissage à

l'usine. Mais il est certain que le fait d'avoir lu, certes assez maladroitement, un peu de Kant, de Foucault, de Heidegger, de textes de « L'École de Francfort » m'a donné des repères pour comprendre la théorie de Bourdieu. J'y reviendrai. De ma thèse de doctorat avortée, en passant par mes années de précarité et de déclassement, ma lecture de Bourdieu s'est toujours poursuivie pour comprendre ce monde social, toujours ajusté aux intérêts des catégories dominantes, et interroger notre propension à la « servitude volontaire » face à l'ordre des choses. Dans *La Domination masculine,* Bourdieu questionne justement notre consentement à l'équilibre et la perpétuation de cet ordre :

« Je n'ai jamais cessé en effet de m'étonner devant ce que l'on pourrait appeler le paradoxe de la doxa : le fait que l'ordre du monde tel qu'il est, avec ses sens uniques et ses sens interdits, au sens propre ou au sens figuré, ses obligations et ses sanctions, soit *grosso modo* respecté, qu'il n'y a pas davantage de transgressions ou de subversions, de délits et de "folies" (il suffit de penser à l'extraordinaire accord de milliers de dispositions – ou de volontés – que supposent cinq minutes de circulation automobile sur la place de La Bastille ou de La Concorde) ; ou, plus surprenant encore, que l'ordre établi, avec ses rapports de domination, ses droits et ses passe-droits, ses privilèges et ses injustices, se perpétue en définitive aussi facilement, mis à part quelques accidents historiques, et que les conditions d'existence les plus intolérables puissent si souvent apparaître comme acceptables et même naturelles[41]. »

Sur un plan plus politique, et pour reprendre le titre d'un livre de Gérard Mauger, il me semble nécessaire de disposer de « repères pour résister à l'idéologie dominante[42] » : celle qui bannit « les excuses sociologiques », qui justifie les politiques libérales dévastatrices sur les services publics, les répressions policières sur les mouvements sociaux comme celui des Gilets jaunes en 2019, etc. C'est pourquoi la lecture de Bourdieu et de ceux qui s'inscrivent dans le sillage de sa pensée me semble être une voie possible de résistance et d'émancipation au regard des injonctions de la novlangue néolibérale toujours très inventive pour édulcorer, masquer la réalité brutale des rapports sociaux de domination. La rhétorique managériale fait partie de ces injonctions qui s'imposent, par « la violence symbolique », comme une évidence dans le langage des entreprises, des

[41] *La Domination masculine* (1998), Seuil, « Points Essais », 2002, p. 11.

[42] Gérard Mauger, *Repères pour résister à l'idéologie dominante*, Éditions du Croquant, 2 tomes, 2013 et 2018.

services publics, et sur mon lieu de travail : « projet », « objectif », « action », « évaluation », « autonomie », « collaborateur », « s'adapter[43] », « optimiser ».

Dans le champ du travail social, les politiques managériales d'une partie des établissements médico-sociaux propagent ce langage qui incite à l'esprit entrepreneurial : il est attendu des travailleurs sociaux qu'ils agissent comme des entrepreneurs de « projets », avec des « objectifs », « des moyens », des « évaluations » pour justifier leur « travail d'accompagnement » des usagers. Chez les salariés zélés, être « force de projets » peut garantir des bénéfices symboliques auprès des employeurs soucieux de distinguer « le bon grain » (le salarié entrepreneur) de « l'ivraie » dans la gestion des plans de carrière du personnel. Mes expériences professionnelles et ma lecture régulière de la sociologie critique m'ont procuré des repères pour décrypter les rapports de domination au travail[44] et leurs enjeux dans les différentes organisations professionnelles que j'ai connues.

Il y a donc un intérêt pour des gens comme moi à lire les apports des sciences sociales, et des auteurs comme Bourdieu, non seulement pour comprendre les logiques de maintien de l'ordre du monde social, tel qu'il est, mais aussi pour y résister individuellement et collectivement, à partir de la place que nous occupons et des ressources dont nous disposons. Si, pour les sociologues, « la réflexivité », l'effort « d'objectivation du sujet objectivant » sont une condition d'accès à l'objectivité scientifique et, ainsi, un moyen de revendiquer le monopole de la vérité sur le monde social dans l'espace des luttes – scientifiques, militantes –, eh bien je dirais que pour des lecteurs non professionnels de la sociologie, comme moi, « la socioanalyse » proposée par Bourdieu est un moyen de se laisser moins dominer par le monde social et de convertir des « humeurs critiques » sous forme d'engagement pour tenter de défendre une certaine vision du monde social sur d'autres terrains que la science. Le compromis que j'avais trouvé, pour ce qui concerne mon usage de la pensée de Bourdieu, c'était d'aller la défendre, de la diffuser tout d'abord à l'université et dans des écoles de travailleurs sociaux à l'époque où j'étais enseignant précaire, de la défendre ensuite sur les réseaux sociaux (forums de discussions, pages Facebook : là où nous nous sommes rencontrés), de la défendre dans mes livres, à défaut de pouvoir la défendre ailleurs, surtout pas sur mon lieu de travail… Je trouve donc intéressant et utile de

---

[43] Barbara Stiegler, *« Il faut s'adapter ». Sur un nouvel impératif politique*, Gallimard, « NRF Essais », 2019.

[44] *Actes de la Recherche en Sciences sociales,* « Les nouvelles formes de domination dans le travail », n° 114-115, Seuil, 1996.

pouvoir confronter ma lecture de Bourdieu à la tienne, de livrer nos points de convergences et de désaccords, tout en gardant notre objectif pédagogique et critique : encourager les lecteurs à découvrir, lire et relire, les textes du sociologue et de l'intellectuel engagé.

H. de M. – Pourquoi lire Bourdieu ? Pour le plaisir de voir les mécanismes du monde social se révéler de façon implacable sous nos yeux effectivement. Car, on pourra y revenir, il y a un plaisir, voire une jubilation à lire Bourdieu que je n'ai pas trouvée chez beaucoup d'auteurs en sciences humaines, si intéressants puissent-ils être par ailleurs. Moi qui suis si allergique au jargon, et qui en ai fait l'un des axes de mon travail, je n'ai par exemple jamais compris ceux qui trouvaient les livres de Bourdieu assommants et illisibles. Malgré une poignée de mots de vocabulaire technique (*habitus*, *allodoxa*, *skholè*, etc.) qui répondent à un désir de conceptualisation précis et qui font l'objet d'une explicitation, je ne pense pas du tout que Bourdieu soit un auteur illisible, bien au contraire. Et il y a souvent dans certains passages de ses livres (je pense par exemple aux pages sur le grand oral de l'ENA dans *La Noblesse d'État*) une dimension comique implicite qui surgit de façon encore plus évidente dans ses cours du Collège de France publiés. On en reparlera. Ces cours (de gros pavés là aussi, de 800 et quelques pages) se lisent, je tiens à le dire, comme des romans et l'on se rend compte qu'en plus d'être un bon pédagogue capable de mettre à la portée de ses auditeurs le savoir sociologique le plus récent, d'en faire percevoir les enjeux et de prendre des exemples nombreux et variés, Bourdieu était capable de les faire rire[45] ! On ne le dit pas assez. J'ai beaucoup ri et souri en lisant Bourdieu et, c'est bête à dire, mais peut-être que cette dimension a joué un rôle dans l'attachement que je porte à cet auteur.

Après, pour en revenir plus précisément à la question de l'usage, oui, je dirais que Bourdieu m'a servi à cartographier le monde social et à savoir mieux cerner la place des agents sociaux ainsi que leurs rapports de force et de domination respectifs. Pour reprendre l'image de Kant (qui enseignait également la géographie), Bourdieu sert à « s'orienter » non pas dans la pensée mais dans le monde social (d'où l'importance de diagrammes et de schémas comme celui de *La Distinction* qu'on citait auparavant) et de savoir où l'on se trouve quand on arrive quelque part ou quand on regarde un reportage au journal télévisé, par exemple.

---

[45] Dans le film de Pierre Carles *La Sociologie est un sport de combat,* 2001, Bourdieu rappelle à un moment qu'à cause de son regard « malicieux » (qu'on perçoit bien, par exemple, dans la photo qui illustre le recueil d'articles et d'interventions *Choses dites*) il était tout le temps puni par la maîtresse étant enfant : elle pensait toujours qu'il avait fait quelque chose…

De façon plus personnelle, comme toi, Bourdieu a sans doute participé au développement d'une certaine humeur critique (favorisée par une trajectoire scolaire qui, sans être chaotique, n'a pas été exemplaire et « sans histoires » : voir mes difficultés pour obtenir l'agrégation de philosophie susmentionnées). J'ai gardé de lui l'idée de la démarche réflexive critique que j'applique aux illusions de surplomb des philosophes et des professeurs de philosophie. Les philosophes (et les professeurs de philosophie qui se prennent pour des philosophes, une maladie assez répandue dans la profession…) aiment bien la plupart du temps tout problématiser, tout interroger et tout remettre en question, sauf l'idée qu'ils se font de leur discipline et de son importance réelle ou supposée. C'est pour cette raison que les *Méditations pascaliennes* sont pour moi un livre majeur auquel je compte prochainement consacrer un séminaire dans le cadre d'une saison de mon université populaire. C'est en effet un livre qui attaque vraiment la philosophie du dehors pour la déstabiliser dans ses fondements, et pas une énième « critique » de la philosophie permettant au phénix de renaître tranquillement et majestueusement de ses cendres. Je pense souvent à la première phrase qui est, en un sens, le programme d'une partie de mon travail : « Si je me suis résolu à poser quelques questions que j'aurais mieux aimé laisser à la philosophie, c'est qu'il m'est apparu que, pourtant si questionneuse, elle ne les posait pas ». Poser en philosophie les questions que le professeurs et philosophes ne posent pas et qui dérangent, dévoiler certains effets de domination symbolique liés à la pratique de cette discipline (on reparlera des « imposteurs de la philo ») : voilà à quoi me sert Bourdieu dans mon rapport à ma discipline. Il n'est pas ma seule source d'inspiration mais je pense que sans lui il y a à l'évidence des choses que je n'aurais pas pu penser.

R. D.– Tu as bien raison de rappeler l'importance capitale des *Méditations pascaliennes* dans la trajectoire de l'œuvre de Bourdieu. On y trouve non seulement une critique convaincante des dérives, des erreurs de la raison scolastique et des prétentions du regard panoptique en philosophie, que tu signales d'une certaine manière, mais aussi une belle synthèse aboutie de sa pensée sociologique sur le pouvoir symbolique, la légitimation des raisons d'être socialement, les structures temporelles du rapport au monde.

Tu parles de ta jubilation, de tes sourires à lire Bourdieu tant il est vrai qu'il y a de l'humour et des effets comiques dans certains de ses textes et de ses cours, nous l'évoquerons plus loin dans notre échange. Louis Pinto, un des anciens collaborateurs de Bourdieu, nous rappelle qu'un texte sociologique peut susciter de l'émotion dont le rire, le plaisir de la connaissance et de « l'effet de révélation » mais aussi la colère, l'agacement à l'égard du constat des lois d'airain du monde social. En

cela, Pinto a raison de dire que la sociologie, tout en étant scientifique, ne peut être « ni neutre axiologiquement, ni affectivement » compte tenu de l'effet de son écriture littéraire, génératrice d'affects chez le lecteur, et de sa position « indisciplinée » entre science et littérature.[46]

Nous ne sommes pas, toi et moi, des lecteurs professionnels de Bourdieu, comme le sont les sociologues qui font usage de cet auteur, pour le corroborer ou le contredire, dans leurs travaux d'enquêtes. Nous lisons Bourdieu comme des *lectores,* en situation de *skholè,* sans produire nous-même des données sociologiques (bien qu'il me soit arrivé, comme je le rappelais, de faire de modestes enquêtes par le passé), ce qui limite, ou interdit, un jugement scientifique à l'égard de son œuvre. Dans un échange sur une page Facebook, tu m'avais présenté comme un « spécialiste de Bourdieu » auprès d'un de tes interlocuteurs ; cette manière de me désigner, drôle et exagérée de ta part, me fait penser plus largement aux usages distinctifs des auteurs dans le monde universitaire.

En effet, il me semble que les philosophes et les sociologues n'entretiennent pas le même rapport aux auteurs de référence de leur discipline. Par exemple, un philosophe peut être présenté comme « spécialiste » de tel ou tel auteur – de Spinoza, de Kant, de Heidegger, etc. – alors qu'aucun sociologue n'est jamais désigné comme « spécialiste » d'un auteur de référence dans la sociologie française. Le sociologue est tout d'abord repéré en fonction de son domaine de recherche (sociologie politique, sociologie de l'art, sociologie des classes populaires, etc.) et du ou des courant(s) théorique(s) qui inspire(nt) sa manière de construire son objet. Toutefois, un sociologue peut être qualifié de « bourdieusien » ou de « boudonien » pour signaler une affiliation théorique et, parfois, pour produire une injure classificatoire. L'attribution d'une identité de « bourdieusien » peut sous-tendre une moquerie, un sarcasme de la part de quelques pourfendeurs : « un bourdivin » avec son « habitus à tout bout de champ[47] ». Je me souviens d'un échange par mails avec un sociologue retraité qui déplorait, selon ses termes, « le clan des bourdieusiens » dans l'histoire du département de sociologie à l'université de Nantes où j'ai fait mes études doctorales à la fin des année 1990. C'est déjà cet esprit

---

[46] Louis Pinto, « La sociologie peut-elle susciter de l'émotion ? », *Savoir/Agir*, n°50, Édition du Croquant, décembre 2019, p. 113-119.

[47] Claude Grignon, « Le savant et le lettré, ou l'examen d'une désillusion », *Revue européennes des sciences sociales*, Tome XXXIV, n°103, Librairie Droz, 1996, p. 81-98. Grignon reprend cette formule exprimée chez quelques étudiants de l'ENS : « Ah l'habitus, l'habitus à tout bout de champ »

sectaire, on s'en souvient, que reproche Aron à Bourdieu dans ses *Mémoires*[48]. Les sociologues « bourdieusiens » ont parfois été perçus, dans la presse, comme des gens dogmatiques porteurs d'une vision dualiste (les « dominants » contre les « dominés ») et mono-théorique du monde social. L'injure classificatoire en sociologie est peut-être plus directement présente dans cette discipline qu'ailleurs parce que son objet, le monde social, est l'enjeu de luttes brûlantes – scientifiques, politiques, journalistiques – pour la revendication du monopole de sa définition légitime. C'est aussi pour cette raison que Bourdieu distingue les sociologues des historiens[49] : les uns, du côté de l'analyse des faits historiques, sont mieux protégés – révisionnistes et négationnistes mis à part – de la controverse publique et politique que ceux qui objectivent les faits sociaux d'aujourd'hui. Je pense qu'un chercheur peut d'autant plus s'assurer la paix sociale et le caractère paisible de sa carrière lorsqu'il dépolitise ses objets d'études et les éloigne dans l'histoire.

H. de M. – Pour revenir au début de ton propos, oui, c'est vrai, on peut constater qu'en philosophie il y a des chaires d'histoire de la philosophie (antique, médiévale, moderne et contemporaine) qui côtoient des chaires thématiques (logique, éthique, esthétique, politique, etc.). Il n'y a pas de chaires d'histoire de la sociologie même s'il y a les courants que tout le monde connaît (holisme, interactionnisme, individualisme méthodologique, sociologie « critique », etc.). Les spécialités d'histoire de la philosophie et le fait qu'un type puisse passer quasiment sa vie sur un auteur (Descartes ou autre) résultent du fait que la philosophie a une longue histoire, ce qui contribue à son prestige symbolique : Bourdieu disait, tu t'en souviens, que la noblesse était toujours liée à l'ancienneté (c'est pour ça que tu vois sur certains produits alimentaires « Maison X, depuis 1890 » d'ailleurs, ça donne une légitimité). Mais en même temps on constate aussi que l'histoire de la philosophie a tendance à phagocyter la philosophie elle-même : à force de passer sa vie à étudier ce que les autres ont pensé, on ne pense plus rien ! Et on a un rapport de révérence aux « grands auteurs » qui anesthésie l'esprit critique : on ne se demande plus si ce qu'ils ont dit est vrai ou pas, on essaie de comprendre ce qu'ils ont vraiment dit et c'est un exercice scolastique sans fin. C'est pour ça que j'ai beaucoup apprécié le *Descartes inutile et incertain* de Jean-François Revel (1976) qui n'hésitait pas à faire de l'histoire de la philosophie de façon

---

[48] « Il n'annonçait pas ce qu'il est devenu, un chef de secte, sûr de soi et dominateur, expert aux intrigues universitaires, impitoyable à ceux qui pourraient lui faire ombrage » (*Mémoires* [1983], édition intégrale inédite, Robert Laffont, « Bouquins », 2010, p. 457).

[49] Voir sur ce point le dialogue avec Roger Chartier, *Le Sociologue et l'historien*, Agone, « Bancs d'essai », 2009.

académiquement intempestive en déboulonnant la statue du commandeur Descartes, la grande vache sacrée de l'institution philosophique française (presque 400 thèses soutenues sur lui depuis quarante ans).

Mais sur le rapport que les philosophes et les sociologues entretiennent à leur discipline, oui, de toute évidence ce n'est pas le même. Pour un sociologue, les « grands auteurs » de sa discipline sont une boîte à outils (image guère originale mais je n'en vois malheureusement pas d'autres), ils n'ont pas un rapport herméneutique à eux. Tu le vois bien avec Bourdieu : il se sert de Durkheim, de Weber de Marx et de beaucoup d'autres, mais il les digère pour produire quelque chose de neuf qui est sa pensée propre et sa conceptualité à lui.

R.D. – Comme de nombreux lecteurs ordinaires[50] de Bourdieu, j'ai été marqué par sa manière originale de construire une théorie du monde social qui dépasse l'opposition entre, d'un côté, les perspectives intentionnalistes, subjectivistes, interactionnistes qui focalisent leur attention sur l'expérience subjective du monde, les opérations mentales de construction de la réalité, les logiques stratégiques d'individus dans « la mise en scène de la vie quotidienne[51] » et, de l'autre côté, les perspectives « macrologiques », structuralistes, « objectivistes[52] » qui tendent à réduire les sujets à des supports de structures derrière lesquelles se joueraient « les ruses de la raison » capitaliste, historique… « Le coup de maître » de Bourdieu a été de dépasser ces alternatives en démontrant que la société existe à la fois dans l'objectivité, sous formes d'institutions, et dans nos dispositions, sous la forme d'un « habitus »[53]. Les institutions et les dispositions sont, pourrait-on dire, les deux faces d'une même pièce. Il n'y a pas d'un côté la société et, de l'autre, des sujets. La société est dans notre corps, notre tête, notre langage, etc. Il est certain que la formation philosophique de Bourdieu est sûrement à l'origine de son art du dépassement « dialectique », de sa manière d'imbriquer des contraires, des perspectives théoriques radicalement opposées. Sa théorie de l'espace social et des « champs » montre sa capacité à articuler tous les niveaux du regard sociologique que l'on peut porter sur le

---

[50] *Versus* lecteurs professionnels, académiques.

[51] Erving Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne* (1959 et1963), Minuit, « Le sens commun », 2 tomes (*La présentation de soi* et *Les relations en public*), 1973.

[52] Marx, Durkheim, Lévi-Strauss, Althusser (lecteur de Marx), L'École de Francfort (Horkheimer, Adorno, Marcuse) pour ne citer qu'eux, incarnent ces approches.

[53] L'habitus de classe désigne un ensemble cohérent de dispositions, de schèmes de perception qui sont le produit d'un conditionnement social, d'acquisitions depuis l'enfance. Il est une forme incorporée de la condition de classe. C'est un principe générateur et unificateur de pratiques, de classements, de goûts, d'un « style de vie ».

monde social, avec des méthodes différentes mais nécessairement complémentaires : l'image de la constellation des positions dans l'espace social[54] peut être obtenue au moyen télescopique de la statistique qui offre une vision d'ensemble ; les représentations et les pratiques des individus peuvent être observées et comprises au niveau microscopique par les techniques de « l'observation participante », de l'entretien qui font partie de la boîte à outils (je reprends l'image) du sociologue.

La sociologie de Bourdieu s'est ainsi construite contre toute une série d'alternatives et d'oppositions conceptuelles qui ne présentent, selon lui, aucun sens dans la démarche d'objectivation du monde social : subjectivisme/objectivisme, ethnologie/sociologie, micro/macro, compréhension/explication, raison/cause, individu/société, liberté/déterminisme, etc. Ces alternatives si pratiques pour les dissertations de philo sont des faux problèmes sur le plan scientifique mais elles sont souvent entretenues souterrainement par des intérêts sociaux, politiques, fondés sur des oppositions superposées : libéralisme/collectivisme, droite/gauche, « responsabilité individuelle » / « responsabilité collective » … Le pamphlet de Gérald Bronner[55] et d'Etienne Géhin, *Le Danger sociologique*[56], dont la publication et le tapage médiatique ont été bien orchestrés à la rentrée 2017, est un exemple de réactivation d'oppositions similaires et introduites dans le débat scientifique : ces deux auteurs entendent par exemple marquer leur distance avec les sociologues « déterministes » qui entretiennent « la culture de l'excuse », la déresponsabilisation des individus, etc.

Dire de Bourdieu que c'est un sociologue « déterministe » avec une vision mécanique ou mécaniciste du monde social n'a absolument aucun sens. En découvrant l'œuvre du sociologue, j'ai mieux compris mon insatisfaction lorsque je lisais de grandes théories d'ambition totale trop éloignées des réalités. Lire Bourdieu à l'usine, ce fut mon cas à vingt ans, me semblait plus excitant que de lire Heidegger, très rabat-joie, pour ne pas dire déprimant, avec ses commentaires sur « la banalité du "on" inauthentique ». Pour autant, même si j'ai été en difficulté pour déchiffrer ce phénoménologue très controversé (c'est le moins qu'on puisse dire)[57], sa notion « d'être-au-monde »[58] me semble très intéressante ; elle fait partie d'un ensemble de notions en phénoménologie

---

[54] Comme le graphique 5 des p. 140-141 de *La Distinction*, *op. cit.*

[55] Gérald Bronner est sociologue et titulaire d'une chronique dans l'hebdomadaire *Le Point*.

[56] Gérald Bronner et Etienne Géhin, *Le Danger sociologique*, PUF, 2017.

[57] Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, (1987), Le Livre de poche, 1989.

[58] Martin Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1975), Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1985, p. 201-216.

(comme la distinction husserlienne « projet/protention »[59], « le schéma corporel » selon Merleau-Ponty…) dont Bourdieu s'est inspiré, mais pas seulement, pour élaborer sa théorie du sens pratique[60] : le « rapport de complicité ontologique » entre l'habitus et le monde social relève d'une précompréhension pratique de ce monde, comme un arrière-plan structurant, qui rend possible notre manière de nous y rapporter, de nous y repérer, d'y agir sur le mode du « cela va de soi ». Le recours de Bourdieu à la phénoménologie permet de rompre avec « la vision scolastique », « intellectualiste » de l'expérience ordinaire du monde social, en rejetant toute dualité entre sujet et objet, entre individu et monde[61]. « L'habitus, dit Bourdieu, constitue ce qu'il perçoit, mais en fonction de catégories qui sont elles-mêmes constituées historiquement. Elles sont le produit du monde social auquel elles s'appliquent et elles sont très profondément incorporées, en sorte que la relation entre le sujet et le monde social est de l'ordre de ce que certains philosophes en rupture avec la philosophie du sujet – Heidegger, par exemple – ont décrit comme le rapport ontologique entre, d'une part, le *Dasein* – c'est un mot pour ne pas dire le "sujet", l'être que nous sommes, l'existant, l'étant, l'habitus et, d'autre part, le monde qui s'appelle "être". Finalement, je pense qu'ayant fait le travail que j'ai fait, on peut transférer des analyses classiques. On trouverait la même chose dans la dernier Merleau-Ponty : la relation entre ce qu'on appelle ordinairement le sujet et le monde n'est pas une relation de connaissance dans laquelle le sujet, en tant que principe autonome, concevrait et constituerait la réalité, mais une espèce de relation obscure, infra-conceptuelle très peu conceptualisée (et qui se trouve d'ailleurs altérée par le simple fait de la conceptualisation, ce qui fait la difficulté d'une analyse adéquate de cette expérience), une relation très fondamentale de corps à corps[62]. »

---

[59] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*, p. 248-249.

[60] La philosophie allemande est bien présente dans la théorie de Bourdieu (Hegel, Marx, Weber, Cassirer, Elias, Husserl, Heidegger). Voir sur ce point Catherine Colliot-Thélène, « Les racines allemandes de la théorie de Bourdieu » in Hans-Peter Muller et Yves Sintomer (dir.), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspectives franco-allemandes*, La Découverte, 2005, p. 23-46.

[61] Stéphane Chevallier et Christiane Chauviré, *Dictionnaire Bourdieu*, Ellipses, « Le vocabulaire de… », 2003, p. 107.

[62] *Sociologie générale 2. Cours au Collège de France 1983-1986* (2016), Cours du 22 mai 1986, Seuil, « Points Essais », 2019, p. 942.

II
Le regard intellectuel sur le monde social face à ses pièges : point de vue scolastique et point de vue « filousophique »

« Je veux parler de ces abus de pouvoir symbolique que rendent possibles l'invocation usurpée de l'autorité enfermée dans le mot de philosophie et le titre de philosophe et le recours à des stratégies symboliques destinées à mimer les effets les plus communément associés à l'activité philosophique, comme l'effet de radicalité sous ses différentes formes ou l'effet prophétique, lié à l'énonciation d'énoncés ultimes sur les questions ultimes […]. L'impensé de toute production philosophique, c'est d'abord le nom même de philosophe, titre de noblesse où s'exprime la hiérarchie sociale, à la fois objectivée et incorporée, des disciplines et qui, dans certains univers sociaux, par exemple en France et en Allemagne aujourd'hui, enferme un pouvoir symbolique de faire voir et de faire croire, parfois tout à fait considérable, qui se manifeste à l'état pur lorsqu'il fonde des effets d'autorité ou d'imposture légitime sans aucun fondement dans la force intrinsèque ou la valeur de vérité des énoncés. Mais cet impensé réside aussi, évidemment, dans toute l'institution qui fait le philosophe, c'est-à-dire sa valeur, en faisant la croyance dans la philosophie et le philosophe comme institutions. »

« Les sciences sociales et la philosophie » (1983)[63]

R. D. – Pour Bourdieu, la situation de *skholè* – c'est-à-dire le temps du loisir studieux des intellectuels et des savants – produit un regard particulier sur le monde social détaché des urgences, des nécessités, des intérêts, des enjeux quotidiens dans lesquels sont pris les « agents sociaux ». Elle rend possible, pour ceux dont la pensée est un métier, un rapport libre et libéré à ce monde. Il s'agit donc, selon Bourdieu, d'un privilège dont les implications et les effets ne sont jamais vraiment discutés en

[63] *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47-48, 1983, p. 49-50.

philosophie[64], parce qu'ils sont le plus souvent déniés. C'est dans les *Méditations pascaliennes* que Bourdieu pousse au plus loin son analyse du « point de vue scolastique »[65] (à entendre au double sens : un point dans le monde et un point de vue sur ce monde) pour pointer ses biais, ses projections erronées, comme la propension à prendre « les choses de la logique pour la logique des choses », selon une formule de Marx. « La raison scolastique » se distingue du sens pratique qui « a ses raisons que la raison ignore », et l'enjeu du sociologue est de réussir à construire une théorie de la pratique qui évite le piège et les illusions de la raison scolastique, repérables chez une partie des philosophes : l'illusion du fondement théorique qui les porte à regarder de haut les sciences, le refus de l'histoire sociale de la philosophie et de l'objectivation du sujet philosophant, l'ignorance de l'ignorance des conditions sociales et économiques qui rendent possibles la disposition scolastique mais aussi ses dérives, son enfermement dans l'ethnocentrisme savant[66].

Bourdieu a décrit cette dérive tout particulièrement chez Heidegger, Sartre, Althusser, mais on pourrait aussi la constater chez bien d'autres philosophes. Je pense entre autres à un article très polémique de Bourdieu, paru dans la revue *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, en 1975[67], que je trouve absolument génial, drôle, osé, et qui décortique les procédés de la rhétorique philosophique, « majuscule », des lecteurs althussériens de Marx vers la fin des années soixante. Bourdieu visait le style discursif d'Étienne Balibar, philosophe marxiste co-auteur de *Lire* Le Capital[68]. Le commentaire de Bourdieu a l'originalité de s'appuyer sur un montage d'illustrations, de gravures de Marx (avec une expression

---

[64] Voir sur ce point Jacques Bouveresse, « Bourdieu, Pascal, la philosophie et la critique de l'"illusion scolastique" » (2005), in *À temps et à contretemps. Conférences publiques* [livre électronique], La Philosophie de la connaissance au Collège de France, « Rationalité, vérité et démocratie », 2013 : https://books.openedition.org/cdf/2040

[65] Bourdieu reprend la formule d'Austin (1911-1960), philosophe anglais, qui parle de s*cholastic view* pour remettre en cause le sens commun savant qui se place souvent comme plus savant que le sens commun ordinaire. Voir sur ce point *Sociologie générale 2. Cours au Collège de France 1983-1986*, Cours du 5 juin 1986, *op. cit.*, p. 1024.

[66] *Méditations pascaliennes*, *op. cit*, voir la première partie.

[67] « La lecture de Marx, ou quelques remarques critiques à propos de quelques critiques à propos de *Lire* Le Capital », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Vol. 1, n°5-6, 1975, p. 65-79. Cet article est consultable sur le site Persée :

[68] Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, *Lire* Le Capital (1965), PUF, « Quadrige », 2014.

faciale « furibarde »)[69], sous la forme d'une bande dessinée succincte, pour faire dire à Marx, dans des bulles de BD, des citations extraites de *L'Idéologie allemande*. Par un jeu de détournement des images qui évoque une sorte de canular situationniste, ces bulles et leurs contenus apparaissent comme un revers ironique lancé en direction de Balibar.

Cet article, dans sa forme et dans le fond, est une manière subversive, non-académique de dévoiler les rouages, « la stylistique » particulière du discours d'importance avec ses affirmations péremptoires et sentencieuses, ses formules « apodictiques », sa hauteur de vue. Derrière les remarques critiques de Bourdieu, on voit bien la manœuvre moqueuse du sociologue pour dévoiler les procédés de la rhétorique philosophique majuscule, emphatique qu'autorise « le point de vue scolastique ». Dans ce même numéro de la revue *Actes*, figure un autre article de Bourdieu, beaucoup plus long, intitulé « L'ontologie politique de Martin Heidegger » avec quelques photos accompagnées de commentaires parfois ironiques sur le philosophe[70] : « surpris devant son cours », « en vacances, à Todtnauberg, avec sa canne (1960 ?) », « avec son costume à revers »… Seuls les possesseurs de la version d'origine de cet article peuvent les voir et en sourire dans le fil de leur lecture. Sûrement pour des raisons de droits d'images, ces photos ne figurent pas dans la version du livre publié par Bourdieu en 1987[71], ni dans celle archivée aujourd'hui par le site web *Persée*.

Dans un entretien avec Jacques Bouveresse, Bourdieu revient sur cet article pour dire qu'il était marqué par la similitude des procédés discursifs d'Heidegger et d'Althusser : « J'étais frappé par les analogies rhétoriques, sous des apparences d'oppositions extrêmes, entre l'ontologie politique de Heidegger et la politique anti-historiciste d'Althusser. Je trouvais un certain nombre de procédés rhétoriques comme la tendance à la

---

[69] Voir ce que rapporte Luc Boltanski à propos de la réalisation de ce numéro particulier de la revue, à laquelle il avait participé avec bonheur à ses débuts : Luc Boltanski, *Rendre la réalité inacceptable. À propos de* La Production de l'idéologie dominante, Demopolis, 2008, p. 25-38.

[70] On connait le regard philosophique souverain d'Heidegger par rapport aux sciences humaines : « Savoir si la psychologie de tous les jours ou même la psychologie et la sociologie scientifique que l'ethnologue apporte avec lui offrent les garanties scientifiques suffisantes pour pouvoir accéder convenablement aux phénomènes que son investigation a à pénétrer pour les expliciter et les transmettre, voilà ce qui n'est pas acquis […] » (*Être et Temps* [1927], §11, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 83).

[71] *L'Ontologie politique de Martin Heidegger,* Minuit, « Le sens commun », 1987.

pensée essentielle, à la pensée apodictique, à l'affirmation péremptoire[72]. » Michael Burawoy[73] voit dans la critique bourdieusienne du point de vue scolastique une perspective comparable à Marx et Engels qui, dans *L'Idéologie allemande*[74], reprochent aux « jeunes hégéliens » des réflexions philosophiques déconnectées de « l'activité réelle » des hommes. Dans la deuxième thèse sur Feuerbach, il est intéressant d'observer par exemple la connotation négative du terme *scolastique* employé par Marx pour réprouver les interrogations spéculatives éloignées de « la pratique » : « C'est dans la pratique que l'homme a à faire la preuve de la vérité, c'est-à-dire de la réalité et de la puissance de sa pensée, la preuve qu'elle est de ce monde. Le débat sur la réalité ou l'irréalité de la pensée isolée de la pratique est une question purement *scolastique*[75] ». Marx et Engels pointent à leur manière les dérives du point de vue scolastique chez les philosophes de leur époque, tout comme Bourdieu dans la sienne. C'est pourquoi je trouve très amusant de voir le sociologue tourner en dérision le point de vue scolastique impensé des lecteurs althussériens de Marx à partir de citations extraites de *L'Idéologie allemande.*

H. de M. – Oui, c'est vrai. Althusser définissait la philosophie, on s'en souvient, comme « la lutte des classes dans la théorie[76] » et il n'avait pas trop le souci de la pratique, contrairement à Bourdieu qui pense tout à partir de la pratique (d'où le caractère central chez lui d'un concept dispositionnel comme l'habitus qui n'est au fond rien d'autre que le sens pratique, titre d'un de ses livres du reste). Il y a dans ces montages humoristiques sur Marx et Heidegger un côté effectivement quasi situationniste, très ancré dans la culture de la fin des années 1970…

---

[72] Jacques Bouveresse, *Bourdieu, savant et politique*, Marseille, Agone, 2003, « Banc d'essais », p. 52.

[73] Michael Burawoy, *Conversations avec Bourdieu*, Éditions Amsterdam, 2019.

[74] Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande* (rédigé en 1845-1846, publié en 1932), Éditions sociales, 1982.

[75] *Ibid*, p. 50.

[76] Althusser dit toujours croire « dur comme fer » à cette conception dans son autobiographie testamentaire écrite à la fin de sa vie : « J'essayai de concilier cette critique radicale de la philosophie comme imposture idéologique […] avec mon expérience de la pratique philosophique, et aboutis d'abord à des formules du genre : "la philosophie représente d'abord la science auprès de la politique et la politique auprès de la science", et plus tard : "la philosophie est "en dernière instance" la lutte des classes dans la théorie". Je tiens toujours dur comme fer à cette dernière formule qui, naturellement, fit scandale » (Louis Athusser, *L'Avenir dure longtemps. Autobiographie* suivi de *Les Faits* [1992], Flammarion, « Champs Essais », 2013, p. 195).

Même si Bourdieu a très peu parlé de Debord, à ce que je sache[77]. Je n'imagine pas qu'il lui portait une grande estime. Cet esprit un peu « potache-situ », on le trouvait au début des *Actes*, dans les années 70. Après, la revue s'est un peu plus standardisée, académisée et donc, au total, normalisée. Il fallait gagner en respectabilité ! Une trajectoire sociologiquement compréhensible.

Je parlais tout à l'heure de la malice (et du regard malicieux qui lui valait d'être souvent puni par la maîtresse qui soupçonnait une bêtise quand il était enfant) de Bourdieu auquel le sociologue fait lui-même allusion dans le film de Pierre Carles : on en a ici un bon exemple avec les illustrations de ces articles et leur commentaire humoristique. Cela nous renvoie aussi à l'utilisation de l'humour par Bourdieu, un thème guère mis en avant par la plupart de ses commentateurs sur lequel nous avons prévu de revenir ultérieurement. Il est sûr que la critique impitoyable que fait Bourdieu (lui-même agrégé de philosophie, comme Durkheim et Lévi-Strauss d'ailleurs) de la philosophie, des illusions qu'elle entretient sur elle-même et de sa dénégation du social et d'elle-même comme produit et activité sociale a contribué à me le rendre éminemment sympathique. Cette position très critique a été pour moi, philosophe ou qui essaye de l'être du moins (même si je ne revendiquerais pas forcément ce titre de gaieté de cœur, mais bon, après tout il faut le prendre pour ce qu'il est : une étiquette, ni plus ni moins), m'a permis aussi de comprendre pourquoi il y avait dans la philosophie telle qu'elle fonctionne la plupart du temps quelque chose qui ne me satisfaisait pas. La déconstruction du « point de vue scolastique » et de la hauteur professorale me semble quelque chose d'essentiel qui permet aux philosophes d'acquérir une lucidité supérieure sur leur pratique mais qui, malheureusement, la plupart du temps, est vécue comme une agression symbolique, c'est bien dommage ! Mais c'est là où tu te rends compte de quelque chose qui me frappe de plus en plus (et ça nous renvoie encore à la première phrase des *Méditations pascaliennes* que je citais tout à l'heure) : les philosophes sont des professionnels patentés du questionnement et revendiquent la radicalité et l'ouverture (en philosophie, on peut poser toutes les questions, pas de questions interdites, c'est le discours officiel du prof de philo à ses élèves de terminale lors du premier cours de la rentrée) mais, dans les faits et dans la pratique, il y a des questions qu'ils n'aiment pas

[77] Dans un cours sur Manet, il résume un livre très marqué « années 1970 » ainsi : « C'est un mélange de marxisme, de lacanisme et de Guy Debord » (*Manet. Une révolution symbolique. Cours au Collège de France 1998-2000* suivi d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdieu [2013], Cours du 16 février 2000, Seuil, « Points Essais », 2016, p. 422). Pas vraiment un compliment visiblement…

et ne veulent pas poser. Ce sont toutes les questions qui objectivent leur discipline et, par là-même, fragilisent son prestige et sa prétention à tout objectiver sans jamais elle-même être objectivée. Ou alors une pseudo-objectivation s'effectue par le biais de la question hors-sol et stupide « Qu'est-ce que la philosophie ? » qui a l'avantage, dans sa formulation même (le *ti esti* platonicien, « Qu'est-ce que… ? », la question qu'adore tous les philosophes), de laisser la main au philosophe (on pense au livre de Deleuze et Guattari de 1991) pour d'infinies dissertations où la discipline ne sera jamais vraiment interrogée, mise en question ni (encore moins) remise en question.

C'est aussi la question naïve de l'élève de terminale en septembre : « Monsieur, à quoi ça sert la philosophie ? » La figure imposée consiste à dire qu'elle ne sert à rien mais que c'est justement pour ça qu'elle sert à quelque chose (ce qui permet d'habituer tout de suite les élèves à la rhétorique du paradoxe dissertatif) alors que cette question peut être une bombe : va dire à des professeurs de philosophie (je l'ai déjà fait) que la philosophie ne sert peut-être au fond pas à grand-chose (ou plus à grand-chose) après un certain nombre de découvertes scientifiques ou après (justement !) les progrès des sciences humaines qui nous permettent de mieux penser l'homme, de façon plus factuelle et précise… L'accueil est en général plutôt froid quand il n'est pas scandalisé (« Mais comment tu peux dire ça, toi qui es philosophe ! »). Je pense que le premier devoir d'un philosophe est d'être lucide sur ce qu'est sa discipline et ce qu'elle peut réellement. En fait, ce à quoi doit servir la philosophie c'est peut-être d'abord à nous libérer des illusions de la philosophie ; c'est pourquoi il faut en passer, je pense, par Bourdieu qui, dans sa façon de ne pas avoir peur de poser certaines questions qui fâchent, est en fait bien plus philosophe que beaucoup de philosophes.

R.D. – Bourdieu reconnaît lui-même qu'il a pu céder à la tentation du regard souverain, héritée de sa formation philosophique normalienne, et que son analyse de l'espace des positions et des prises de position dans le microcosme de l'*homo academicus* des années 80[78] l'a aidé à contrôler cette dérive sur le plan de l'écriture sociologique[79]. Ce que tu

[78] Cf. *Homo academicus,* Minuit, « Le sens commun », 1984. Pierre Bourdieu s'est inclus comme individu statistique dans l'analyse de la population universitaire étudiée. Voir aussi Université : « Les rois sont nus », entretien paru dans *Le Nouvel observateur*, 2-8 novembre 1984, p. 86-90 (repris in *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique*, Agone, « Contre-feux », 2002, p. 189-198).

[79] « *Si le monde m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner ». Entretien avec Antoine Spire*, *op. cit.*, p. 41.

dis à propos de la tendance des philosophes au refus d'objectiver sociologiquement leur pensée est constatable tout autant chez les intellectuels des univers littéraires, de l'art, et plus globalement dans la bourgeoisie culturelle. Dans ce sens, on peut dire que le refus de la sociologie de la pensée chez une partie des philosophes n'est qu'un cas particulier de la réaction sociale des classes dominantes (celles du pôle culturel) à l'égard d'une discipline soupçonnée, à tort, de ramener grossièrement des singularités individuelles, des pensées intellectuelles à des intérêts de classe, à un nivellement statistique jugé insupportable. Contre le sentiment, socialement situé, d'être au-dessus de la mêlée intellectuelle, le sociologue ne peut sûrement pas grand-chose sinon tenter de comprendre les déterminations d'un tel intérêt.

J'aimerais aborder avec toi le livre de Luc Ferry et d'Alain Renaut, *La Pensée 68*[80], qui me semble très bien illustrer les dérives du point de vue scolastique dans le chapitre cinq intitulé « Le marxisme français (Bourdieu) ». Selon eux, après l'œuvre d'Althusser, la pensée de Bourdieu ne serait qu'une sorte de prolongement dénié du marxisme, prête à nous faire « oublier son identité théorique », en euphémisant habilement la référence au père fondateur (Marx)[81]. Le fil conducteur est posé : la pensée de Bourdieu est un « marxisme dénié », même si elle s'en défend, qui rabat finalement « les intérêts qui animent le débat intellectuel sur des intérêts de classe[82] » et qui participe à « la mort du sujet ». La critique Ferry-Renaut, qui relève d'une lecture de *lectores*[83] étrangère à la pratique sociologique, ne tient pas compte de l'ensemble des auteurs avec et contre lesquels Bourdieu a construit son appareillage conceptuel : Marx mais aussi Durkheim, Weber, les philosophes (Pascal, Spinoza, Leibniz, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Austin, Wittgenstein), Lévi-Strauss, Elias, et bien d'autres. Cette critique ne mesure pas l'intérêt et les enjeux du concept de champ[84] qui vise justement à rompre avec les théories qui rabattent les pratiques et les discours à des intérêts de classe.

Noblesse scolastique oblige, Ferry et Renaut n'ont pas besoin de connaître les cuisines de la recherche en sciences sociales, ni la réalité

---

[80] Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain* (1985), Gallimard, « Folio Essais », 1988.

[81] *Ibid.*, p. 240-241.

[82] *Ibid.*, p. 252, 253.

[83] Un lecteur philosophe de Bourdieu ne lira pas cet auteur de la même manière qu'un sociologue préoccupé par des problématiques de recherche empirique.

[84] Le champ est un concept central dans la théorie de Bourdieu. En 1966, il l'introduit dans sa réflexion à l'occasion d'un article pour la revue *Les Temps modernes* : voir « Champ intellectuel et projet créateur », *Les Temps Modernes*, n° 246, 1966, p. 865-906.

des terrains et des matériaux d'enquêtes qui interrogent les méthodes d'objectivation et le *raisonnement sociologique* que l'on sait – à la suite de Passeron – non compatible avec l'espace poppérien de l'argumentation[85]. Les deux compères vont pourtant déployer une critique poppérienne de la théorie de Bourdieu pour démontrer son caractère vérificationniste et nous convaincre que, comme le marxisme et la psychanalyse, cette sociologie est infalsifiable, autrement dit dogmatique et fermée[86] ; elle ne serait qu'une « thèse banale de la vulgate marxiste » euphémisée par la sophistication d'un discours réfutant toute critique. Sans s'interroger eux-mêmes sur le point de vue qu'ils occupent dans l'espace social et leurs intérêts propres au sein du champ intellectuel, Ferry et Renaut avancent une question particulièrement redoutable au sociologue :

« Une simple question : quel statut d'exception Bourdieu accorde-t-il à sa propre réflexion pour qu'elle corresponde, et à elle seule, "au point de vue du profit proprement scientifique", pur et désintéressé, et non, comme la réflexion de tout autre, à un point de vue déterminé par un intérêt inavouable socialement et historiquement situé[87] ? »

Dans un entretien avec Roger Chartier en 1988, Bourdieu répondait à ce type d'interrogation qui lui semblait davantage adaptée à des élèves de classe de terminale qu'à un débat scientifique :

« La sociologie objective toute chose ; est ce qu'elle peut s'objectiver elle-même ? Et si elle s'objective, est-ce qu'elle ne détruit pas ses fondements ? C'est un vieil argument, aussi vieux que la science sociale, et je m'étonne qu'on ose encore le formuler ailleurs que dans les classes terminales, qu'on le formule dans un débat scientifique. Mais enfin, il faut quand même y répondre : l'historien étant lui-même dans l'histoire, est-ce qu'il y a une science historique ? Le sociologue étant lui-même dans la société, est ce qu'il y a une science sociologique ? Là, je pense que la réponse est possible ; seulement, ça prend un peu de temps. J'essaye d'argumenter en deux phrases. Je pense que le discours sociologique s'engendre dans un espace qui est lui-même un espace social, un champ scientifique où il y a des luttes, des concurrences, etc. ; et, comme dans les sciences de la nature, un certain progrès vers plus de connaissance est possible à travers la lutte entre les gens qui cherchent à s'approprier la connaissance du monde social, à condition que cette

---

[85] Jean Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel,* Nathan, 1991.

[86] Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain, op. cit.*, p. 259

[87] *Ibid.*, p. 272.

lutte soit soumise à des règles minimales de dialogues réglés. Autrement dit, à condition que tous les coups ne soient pas permis. Par exemple, à condition qu'on ne puisse pas liquider un argument scientifique par un argument politique. On ne peut pas tuer un théorème en disant qu'il est de droite ; or, on peut tuer une théorie sociologique ou historique en disant : elle est de droite. Un champ scientifique relativement autonome, capable de produire des vérités provisoires, justiciables de vérifications, est un champ dans lequel ce genre de coup n'est plus permis. Malheureusement, ce n'est pas le cas ; les sociologues ont du mal à garder leur univers contre l'irruption d'arguments de préau[88]. »

Conforté dans son interrogation « de préau », le couple Ferry-Renaut n'a pas besoin d'objectiver son « point de vue déterminé par un intérêt inavouable socialement et historiquement[89] » pour rendre compte de son maccarthysme intellectuel qui s'autorise à liquider l'argument sociologique par un argument politique : Bourdieu, c'est du « marxisme dénié[90] ». On pourrait tout aussi bien démontrer que « l'identité théorique » du couple Ferry-Renaut (et plus particulièrement de Ferry aujourd'hui) relève d'un arrière-fond de pensée banal, politiquement centriste, euphémisée par un discours philosophique antidéterministe qui prône un humanisme non métaphysique « modeste et tranquille », comme le dit ironiquement Louis Pinto[91]. Mais il serait très réducteur, grossier même, de rapporter mécaniquement les argumentations philosophiques du couple à son identité politico-intellectuelle[92]. En une petite quarantaine de pages, le chapitre cinq de *La Pensée 68* réussit à nous convaincre de ne pas perdre

---

[88] *Le Sociologue et l'historien, op. cit.*, p. 47-48.

[89] *Ibid.*, p. 272.

[90] En 1998, Luc Ferry décrit aussi la pensée de Bourdieu comme « une variante chic du marxisme vulgaire », ou encore un « jdanovisme new-look ». Voir « Le Bourdieu sans peine », *Le Point,* 29 août 1998, n°1354.

[91] Cf. Louis Pinto, *Le Café du commerce des penseurs. À propos de la doxa intellectuelle*, Éditions du Croquant, 2009, à propos de Luc Ferry : « Un tel humanisme modeste et tranquille, religiosité sans Dieu et sans église, conçu comme à dessein pour pères de famille et honnêtes gens, peut rassembler tous ceux qui, croyants ou pas, acceptent "la personne", "la liberté", "la responsabilité", "l'homme", et refusent le "matérialisme", nom philosophique du socialisme. Rarement aura été menée aussi loin une conception ancillaire (bonne à tout faire) de la philosophie qui va presque jusqu'à nous dire quel bulletin de vote Kant aurait mis dans l'urne » (p. 78).

[92] De même qu'il serait encore réducteur de pointer « l'aristocratisme versaillais » dénié de Ferry lorsqu'il légitime l'usage policier des armes à feu dans les débordements du mouvement des Gilets jaunes en France : « Quand on voit des types qui tabassent à coup de pied un malheureux policier par terre, que (les policiers) se servent de leurs armes une bonne fois ! Ça suffit, ces nervis d'extrême droite et extrême gauche ou des quartiers qui viennent taper des policiers. […] On a la quatrième armée du monde, elle est capable de mettre fin à ces saloperies » (Radio Classique, 7 janvier 2019.

de temps à lire Bourdieu pour ses trois vices suivants : son marxisme dénié et réductionniste, l'infalsifiabilité de son discours, sa mauvaise lecture de Kant. La fin du chapitre termine d'ailleurs par une leçon de philosophie adressée au sociologue sur ce que lire la *Critique de la faculté de juger* veut dire, en réaction à l'usage, supposé mauvais, de Kant dans *La Distinction*. Bien entendu, je serais intéressé de connaître ton opinion sur ce chapitre particulier du livre de Ferry-Renaut.

H. de M. – Je vais peut-être t'étonner et me faire taper sur les doigts par mes amis de gauche une fois de plus (mais bon, j'ai l'habitude) mais je ne pense pas que du mal du livre de Ferry et Renaut. Tu connais la phrase de Camus, homme de gauche qui disait à Sartre en 1952 : « Si la vérité était de droite, je serais de droite »… Il dit au fond la même chose que Bourdieu dans le passage de l'entretien avec Chartier que tu citais juste avant : ne pas liquider un livre avec un argument politique et supposer qu'il serait sans aucune valeur parce que « de droite » (c'est quelque chose que certains sociologues contemporains, comme Geoffroy de Lagasnerie par exemple, ont un peu de mal à comprendre, par exemple, mais passons…). Dans la mesure, en effet, où l'un des axes de mon travail est la critique du jargon, je trouve que les chapitres sur Derrida et Lacan sont plutôt bienvenus et bien vus, plutôt drôles et bien enlevés. Je souscris aussi globalement au chapitre sur Foucault qui est devenu pour beaucoup une idole indéboulonnable alors que sa pensée souffre à l'évidence de multiples faiblesses : Foucault m'impressionnait quand je le lisais en khâgne à dix-neuf ou vingt ans, à quarante ans passés, je reconnais son talent littéraire qui lui a valu « la Pléiade » en 2014 mais sur le plan de la rigueur intellectuelle, factuelle et argumentative il me laisse beaucoup plus perplexe[93]. Je pense qu'on peut aussi souscrire à l'introduction assez documentée qui rappelle ce qu'a été 1968 et la façon (effectivement parfois assez délirante) dont les événements ont été interprétés dans la presse ou dans certains livres parus dans la foulée.

On peut d'ailleurs rappeler en passant que Bourdieu (qui avait trente-huit ans en 1968) n'a jamais été un enragé ni un excité de 68 à l'époque : il était plutôt dans la position de l'observateur attentif mais aussi sceptique des événements et dira ensuite que 68 a été « une fausse

[93] Je me permets de renvoyer sur ce point au remarquable petit livre de Jean-Marc Mandosio, *Longévité d'une imposture : Michel Foucault* suivi de *Foucaultphiles et foucaulâtres*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2010 ainsi qu'à Jacques Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, Agone, « Bancs d'essai », 2016 (sur les usages, effectivement très approximatifs, que Foucault fait de Nietzsche).

révolution qui a fait peur comme une vraie ». Ferry et Renaut ne rappellent pas cette distance de Bourdieu par rapport à mai 68. Je suis en outre toujours gêné par ceux qui (comme François Cusset) incluent Bourdieu (au moins de façon périphérique) dans le mouvement de la *French Theory* d'inspiration postmoderne et déconstructionniste aux côtés de Baudrillard, Deleuze, Derrida Foucaut, Lacan et Lyotard[94]. À mon avis, cette filiation n'est pas pertinente car si Bourdieu est effectivement un penseur de la « domination », du « pouvoir » et d'une certaine forme de « déconstruction » du monde social, il reste fondamentalement un rationaliste dans son approche intellectuelle (rappelons qu'il dédie son dernier cours au Collège de France à la mémoire du philosophe Jules Vuillemin).

Mais j'en reviens à Ferry et Renaut. Donc, je souscris globalement à l'introduction factuelle assez bien documentée sur 68 et à la plupart des chapitres qui épinglent le jargon prétentieux et « radical » de certains penseurs mais en revanche je ne souscris pas au chapitre sur Bourdieu et à la conclusion sur le retour à Kant. Je n'ai pas grand-chose à ajouter à ce que tu as dit sur le vérificationnisme : peut-être le falsificationnisme de Popper fonctionne-t-il pour critiquer la psychanalyse (du moins c'est ce que je pense) mais pas la sociologie. Ferry et Renaut n'interrogent pas ce point. Et puis, certes, pour Bourdieu la sociologie est une science mais les déterminismes qu'elle met au jour ne sont pas des déterminismes causaux inébranlables comme dans les sciences de la nature (si je lâche mon stylo, il tombera toujours en raison de la loi de la pesanteur et de l'attraction terrestre) mais des déterminismes d'ordre statistique (si on est normalien, il y a plus de probabilité que nos enfants le soient, comme les trois fils de Bourdieu d'ailleurs qui ont tous les trois fait l'ENS, deux en lettres et un en sciences, on ne peut pas reprocher au sociologue de ne pas pratiquer ses idées sur la reproduction !). On pourra toujours trouver des exceptions qui « falsifient » la théorie : un type de la grande bourgeoisie qui aime la pétanque, un ouvrier qui aime l'équitation, etc. Mais, justement, il s'agit d'exceptions par définition très rares qui nous rappellent que la plupart du temps les choses se passent autrement.

Le moment le plus faible du chapitre est à mon avis quand les deux compères administrent à Bourdieu (qui n'est pas moins agrégé de philo qu'eux) une leçon sur Kant. Or, justement, dans l'appendice de *La Distinction*, Bourdieu rappelle pourquoi il revendique un usage impur et non

---

[94] François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* (2003), La Découverte, « Poche », 2005.

orthodoxe de Kant dont il reprend le cadre problématique (les conditions du jugement de goût) mais pas les instruments d'analyse uniquement conceptuels et philosophiques. Ce n'est pas parce que Kant ne connaissait pas la photographie qu'on ne peut pas faire un certain usage de l'interrogation kantienne sur le jugement de goût adossé à des instruments d'analyse sociologiques pour comprendre le rapport social des gens à la photographie (voir le fameux livre sur « un art moyen ») !

Donc, oui, là, effectivement, zéro pointé pour nos amis Ferry et Renaut. Mais en général, tu sais, quand un prof de philo commence à te faire un cours sur Kant, c'est un aveu de faiblesse : c'est qu'il n'a plus grand-chose à dire, donc il se raccroche aux vieilles gloires du passé dont il se fait le gardien du temple (c'est une position défensive sur le plan sociologique). Quoi qu'il en soit, quand je vois le niveau actuel de la critique de Bourdieu chez les agrégés de philo de droite (je parlais tout à l'heure du livre de Bellamy *Les Déshérités*), j'en viens presque à regretter ce chapitre. Malgré leurs erreurs et leurs approximation, Ferry et Renaut avaient au moins fait l'effort de lire un peu Bourdieu et de tenter une critique un minimum argumentée et construite, même si elle souffre de nombreuses faiblesses.

R.D. – Tu connais cet article de Bourdieu, « Le mort saisit le vif[95] » dans lequel le sociologue critique la vision intellectualiste de Sartre et l'impensé d'une position sociale qui autorise une forme de détachement, comme la situation de *skholè*, à l'égard des agitations du monde. C'est justement le sens de l'agitation du garçon de café qu'interroge Sartre dans un passage très connu de *l'Être et le néant*[96] auquel se réfèrent sans doute encore les enseignants en philosophie devant leurs classes de terminale ; on peut espérer, mais j'en doute, qu'une partie d'entre eux s'empressent de relativiser l'approche sartrienne de « la mauvaise foi » en rappelant les biais de sa vision intellectualiste… Sartre définit, on s'en souvient, la mauvaise foi du garçon de café à partir de sa position de client observateur qui ne semble pas particulièrement pressé par l'urgence et la nécessité. En gros, le garçon de café jouerait à être garçon de café : il en ferait un peu de trop, avec ses conduites pressées et sa sollicitude, et se rangerait ainsi dans un rôle qui suspend l'angoisse de sa liberté. L'ensemble de ses mouvements stéréotypés autour de la commande est à comprendre comme une manière d'échapper à son propre néant. La mauvaise foi serait alors une fuite, sous l'allure affairée, et une façon de se voiler la conscience par rapport à notre liberté fondamentale.

---

[95] « Le mort saisit le vif », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 32-33, 1980, p. 3-14.
[96] Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Gallimard, « Tel », 1976, p. 98-100.

Le regard de Sartre fait penser à la critique heideggerienne, très en surplomb, du « on inauthentique » pris dans les routines de la vie ordinaire qui éloignent de « la vérité de l'Être ». Mais il faudrait rappeler que le garçon de café n'est sûrement pas de mauvaise foi par rapport à lui-même parce qu'il est pris dans la fonction de ce travail qu'il épouse avec son corps et qui lui permet d'assurer ses fins de mois. Bourdieu a raison de rappeler que Sartre ne prend pas plus de distance à la position d'intellectuel qu'il occupe que le garçon de café avec sa position de travail et du jeu dans lequel il est pris. Dans votre ouvrage *Les Imposteurs de la philo*[97], vous vous référez à ce thème du garçon de café de Sartre pour décrire la manière dont un Raphaël Enthoven, agrégé de philosophie et issu d'un milieu très favorisé, commente le travail des chauffeurs Uber dans son livre *Little Brother*[98]. Sur ces derniers, Enthoven reprend à son compte le regard sartrien, sans aucune distance avec son propre point de vue socialement situé. C'est dire que le (son) regard philosophique ressemble parfois à une « lecture bourgeoise » du monde social ; mais peut-être conviendrait-il de dire plutôt que le regard philosophique peut servir l'intérêt d'un regard bourgeois sur le monde social. Ce qui ne veut pas dire pour autant que la situation de *skholè*, comme position de retrait à l'égard des agitations du monde social, serait condamnable en soi :

« S'il faut rappeler les conditions sociales de la formation de la disposition scolastique, ce n'est pas dans une intention stérile et facile (parce que toujours un peu complaisante) de dénonciation. Il ne s'agit pas de juger cette situation de retrait ou de retraite d'un point de vue éthique ou politique – comme on l'a fait souvent, dans le passé, en condamnant telle ou telle tradition, l'idéalisme allemand par exemple, en tant que philosophie des professeurs ; et moins encore, de dénigrer ou de condamner le mode de pensée qu'elle rend possible et qui, né d'un long processus historique de libération collective, est à l'origine des conquêtes les plus rares de l'humanité. Il s'agit seulement d'essayer de déterminer si et en quoi elle affecte la pensée qu'elle rend possible et, par-là, la forme et le contenu de ce que nous pensons[99] ».

Ce qui serait à condamner, c'est surtout l'intérêt à vouloir ignorer, ou dénier, les présupposés inscrits dans les structures mentales de l'intellectuel dégagé des urgences, des nécessités. La situation de *skholè* présente *a priori* un paradoxe : elle est à la fois une condition de possibilité d'accès à la vérité du monde social et en même temps un risque d'aveuglement par

---

[97] Henri de Monvallier et Nicolas Rousseau, *Les Imposteurs de la philo. Nouveaux sophistes et filousophes*, Le Passeur Éditeur, 2019, p. 40-43

[98] Raphaël Enthoven, *Little Brother,* Gallimard, 2017, p. 74-75.

[99] *Méditations pascaliennes*, *op. cit.,* p. 75.

l'oubli possible des conditions sociales du point de vue intellectuel. Le garçon de café vu par Sartre apparaît comme une caricature du biais scolastique, avec l'ignorance intellectuelle de cette ignorance.

H. de M. – Eh bien oui, tu vois, je n'avais pas lu cet article de Bourdieu, « Le mort saisit le vif », mais finalement on l'a transposé sans le savoir dans notre critique d'Enthoven. Et l'on retrouve là un biais que j'énonçais auparavant et que le concept de *skholè* chez Bourdieu m'a beaucoup aidé à penser : les philosophes (ou prétendus tels…) ont tendance à oublier les conditions sociales du regard éloigné, distant et distancé par lequel ils objectivent le monde et qui leur donne ce fameux « recul » dont ils se vantent souvent. Mais (eux qui aiment tant les paradoxes) ils n'ont aucun recul sur leur recul ! S'il y a un vrai « impensé » dont il faut se saisir, c'est celui-là et les *Méditations pascaliennes* (la première partie en l'occurrence) permettent vraiment d'avancer sur ce terrain si peu exploré par les philosophes très prompts à tout objectiver, beaucoup moins à se laisser eux-mêmes objectiver (j'ai toujours bien aimé le principe bourdieusien qui consiste à « objectiver le sujet de l'objectivation », comme nous en avons fait l'esquisse, sur le mode réflexif, pour nos parcours respectifs en ouverture de ce dialogue).

Mais, tu sais, au fond c'est une vieille histoire : quand tu lis les dialogues de Platon, c'est très étonnant (mais aucun prof de philo ne s'en étonne car ils n'ont pas lu Bourdieu, c'est bizarre, eux qui disent qu'il faut « s'étonner de tout », mais en fait la sphère de l'étonnement légitime en philosophie n'est pas si étendue que ça quand tu l'étudies précisément : les étonnements sont toujours sélectifs, comme certaines indignations…), tu vois que les types ont tout leur temps pour pinailler sans fin sur l'essence de la beauté, du courage ou de la vertu. Il y a ce côté, comme disait l'un de mes profs (de lettres) en khâgne, un peu « méditerranéen » dans les dialogues platoniciens : on discute sur le pas de la porte en prenant l'apéro et on ne voit pas trop le temps passer… Or, jamais un participant du dialogue ne va dire tout à coup qu'il faut qu'il quitte la discussion pour aller travailler, faire les courses, chercher les gamins à l'école ou à la crèche, que sais-je ? La vie ordinaire, quoi.

On a tous vécu cette situation de couper court à une discussion (même intéressante) parce qu'on est rattrapé par la pratique, par l'urgence de la montre et du « Désolé, il faut que j'y aille ». Les dialogues platoniciens, totalement irréalistes en ce sens, sont vraiment une illustration typique de la position de *skholè* telle qu'elle est définie par Bourdieu, temps libre et libéré des urgences de la pratique et du quotidien qui rend possible un rapport purement esthétique et contemplatif au monde. Or, ce n'est pas un hasard, Platon, issu d'une grande famille aristocratique, ne

travaillait pas. Et comme ces dialogues sont la colonne vertébrale de la philosophie occidentale (au point que Whitehead a pu dire que toute la philosophie occidentale n'est qu'une suite de notes de bas de pages à Platon), il n'est pas étonnant qu'ils aient informé de façon puissante et souterraine l'habitus aristocratique des philosophes et des professeurs de philosophie : le malheureux Enthoven dans son carrosse Uber n'est que la queue de comète de ce long processus…

Après, oui bien sûr, il ne faut pas diaboliser la *skholè*, tout le monde est d'accord sur le fait qu'il est important (et agréable) de ne pas se presser et d'avoir un peu temps pour réfléchir, lire ou parler tranquillement, il faut juste la dénaturaliser et voir de quelles conditions sociales de possibilité elle procède. Dans le film de Pierre Carles (que j'ai dû voir cinq ou six fois, la première fois c'était avec ma sœur qui était à l'époque à Sciences Po, sur grand écran, au cinéma Saint-André-des-arts dans la rue du même nom), tu vois d'ailleurs que Bourdieu lui-même, pris dans le tourbillon incessant de ses obligations académiques au Collège de France et ailleurs, a du mal à se dégager du temps de *skholè* pour écrire ! Il dit à Wacquant, si je me souviens bien, qu'il écrit ses livres pendant les vacances d'été, entre juin et octobre : tennis et piscine le matin, écriture l'après-midi ! Le corps et l'esprit, la distinction selon Bourdieu !

R.D. – Dans les *Méditations pascaliennes*, Bourdieu semble définir la condition scolastique de manière uniforme et généralisable à l'ensemble des intellectuels « purs » détachés des contingences du monde social, comme ceux qu'il visait en particulier : Heidegger, Sartre, Althusser et ses disciples, et sûrement quelques autres. Mais la situation de *skholè* est en réalité un privilège inégalement partagé dans le milieu intellectuel, elle peut se décliner selon le degré d'affranchissement à l'égard de la nécessité économique et de la précarité statutaire : quoi de comparable, en effet, entre un professeur au Collège de France (malgré les obligations que tu viens de citer…) et un chercheur « post-doc » en CDD qui rame à écrire son rapport d'étude, à payer son loyer, à obtenir un poste de maître de conférences dans le contexte des restrictions budgétaires de l'enseignement supérieur ? Les intellectuels qui vivent pleinement le temps libre-studieux et libéré des urgences du monde ne se distribuent pas au hasard dans l'espace social. La « situation de *skholè* » est une expérience variable, plus ou moins paisible, qu'il convient de mesurer en fonction du statut social de ceux qui font profession de chercher et de penser. Bourdieu critique l'ethnocentrisme savant que peut engendrer la condition scolastique mais sans rappeler, c'est une première critique qu'on peut ici lui adresser, que cet ethnocentrisme peut-être aussi l'expression d'une disposition de genre et de classe sublimée. Dans son

enquête sociologique sur les étudiants en philosophie à Paris-I qui préparent/ obtiennent la maîtrise et les concours de la discipline (CAPES et agrégation), Charles Soulié[100] constatait en 1995 que ceux passés par les classes préparatoires et l'ENS sont portés à choisir davantage des auteurs canoniques hautement distinctifs dans l'éventail des philosophes au programme : Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger ; ces deux derniers auteurs attirent un public étudiant très majoritairement masculin et issu de milieux sociaux favorisés. Les étudiantes et les hommes issus de classes moins favorisées abordent davantage les auteurs canoniques antérieurs au vingtième siècle ou des thèmes extérieurs à l'histoire de la philosophie (psychanalyse, esthétique, philosophie morale…). Reste à confirmer l'actualité de ces données d'enquête vingt-cinq ans après la publication de cet article. Mais le travail de Soulié nous donne des indications sur les manières possibles d'investir la posture scolastique chez ceux qui se destinent à des carrières professionnelles dans l'enseignement secondaire ou universitaire. On pourrait dire qu'étudier Heidegger est plus chic et symboliquement payant qu'étudier Platon, et peut satisfaire une disposition, socialement héritée, à la hauteur de vue sur le monde des idées.

H. de M. – Je ne dirais pas ça, je dirais même l'inverse. Comme la noblesse est aussi fonction de l'éloignement dans le temps, le fait d'étudier un auteur canonique et fondateur comme Platon est aussi (voire plus) source de profits symboliques que d'étudier Heidegger à mon avis. Il faudrait voir où se joue la distinction (sans doute assez ténue à mon avis) entre les deux sur le plan sociologique : je dirais comme ça à l'improvisade (comme je ne suis pas sociologue, je peux me le permettre) que Platon est sans doute à même d'attirer une bourgeoisie de droite plus classique qui sait le grec ancien (ce qui est très distingué, voir Molière, « Il sait du grec, ma sœur », etc., je me permets un clin d'œil littéraire que je te laisse analyser sociologiquement !) alors que Heidegger (malgré son passé nazi) peut davantage attirer une bourgeoisie plus « moderne », parfois de gauche, qui s'intéresse aux enjeux contemporains « abyssaux » (le destin de l'Être, de la science, de la civilisation technique, etc.). C'est fou d'ailleurs de voir qu'en France ce sont des intellectuels de gauche qui ont fait le succès de Heidegger (Derrida, Foucault, Badiou, etc.) alors qu'un type comme Bertrand Russell, homme de gauche pacifiste, rationaliste, athée et libre-penseur a été re-

[100] Charles Soulié, « Anatomie du goût philosophique », *art. cit.*

jeté à droite par ces mêmes intellectuels qui ne le lisaient pas car il procédait de la tradition de la logique (donc du fascisme évidemment). Bref…

J'ai lu avec un grand intérêt les travaux de Charles Soulié (comme ceux de Louis Pinto d'ailleurs) et je suis d'accord avec lui sur le fait que nos goûts philosophiques procèdent de dispositions socialement héritées. J'ai donné ainsi un cycle de conférences sur le regretté Jacques Bouveresse (un proche de Bourdieu récemment disparu, on en reparlera) dans le cadre de mon université populaire. Il est certain que son origine provinciale et son ascendance sociale modeste (fils d'agriculteur d'un petit village du Doubs, famille de neuf enfants) a orienté ses goûts philosophiques vers les auteurs dominés dans le champ philosophique à l'époque : Frege, Wittgenstein et Russell, plutôt que Nietzsche, Marx et Freud ; la philosophie autrichienne d'inspiration rationaliste et satirique, parfois ancrée dans la tradition des sciences (le Cercle de Vienne) plutôt que les courant du « soupçon » du postmodernisme, de la psychanalyse, du structuralisme (néomarxiste ou non) ou de la déconstruction qui plaisaient tant aux normaliens du Quartier Latin ; la recherche de la précision et de l'exactitude plutôt que les grandes révolutions panoramiques tous les deux mois… Je pense aussi à Michel Onfray, fils d'un ouvrier agricole et d'une femme de ménage comme il le rappelle souvent lui-même. Son origine sociale qui le situait du côté des dominés a joué un rôle clé dans son rapport à l'histoire de la philosophie et dans l'élaboration de sa « contre-histoire » qui l'a poussé à revaloriser les dominés de l'histoire de la philosophie : sophistes, matérialistes, hédonistes, sensualistes, etc. Il a été l'un des rares intellectuels connus à rendre hommage à Bourdieu au moment de sa mort[101]. Donc, oui, il me semble incontestable que nos goûts philosophiques sont largement déterminés par nos origines sociales.

Me concernant, j'ai parlé en commençant d'une position de dominant-dominé un peu en porte-à-faux (issu du VIe arrondissement mais échec à l'ENS, agrégation passée neuf fois puis réussie en interne, etc., je ne vais pas tout redérouler), une position qu'on partage tous les deux et qui nous a sans doute rapprochés pour tenir ce dialogue, et c'est vrai qu'il y a une homologie structurale entre ma position dans le champ universitaire et mes choix de travaux de recherche qui m'ont orienté vers des auteurs dominés (Nietzsche en parallèle avec Rimbaud en maîtrise, affaiblissement « littéraire » d'un philosophe déjà dominé), des

[101] Michel Onfray, *Célébration du génie colérique. Tombeau de Pierre Bourdieu*, Galilée, 2002. Repris in *Vies philosophiques*, Robert Laffont, « Bouquins », 2021, p. 163-217.

champs dominés (quand je fais un master 2 sur Hegel, « grand philosophe », c'est sur l'esthétique et en plus je compare avec les écrits sur l'art de Malraux, affaiblissement « littéraire » *bis*) ou des secteurs de l'histoire de la philosophie dominés (thèse en philo médiévale sur Eckhart *mais* avec un professeur du Collège de France, on retrouve cet entre-deux dominant-dominé). Donc il me semble, pour être un minimum honnête, que ma propre trajectoire valide parfaitement les hypothèses de Soulié dans son article de 1995. Cela pourrait aussi sans doute expliquer mon rapprochement avec des gens comme Michel Onfray (à la fois dominant et dominé[102]). J'invite tous mes collègues auteurs de travaux de recherche à faire leur examen de conscience sociologique…

R.D. – C'est une bonne chose d'inviter tes collègues à une démarche réflexive salutaire qui les aiderait à s'affranchir de leurs évidences mais, comme tu le sais très bien, l'intérêt social à la dénégation et aux certitudes l'emportent souvent, même chez ceux qui font profession de penser, et de penser le fondement de la pensée. Dans un dialogue avec le sociologue, Roger Chartier soulevait un paradoxe inextricable selon lequel Bourdieu écrirait « pour ceux qui ne peuvent pas [le] lire et [serait] lu par ceux qui ne veulent pas [le] comprendre[103] ». Oui, beaucoup de gens, dans le monde intellectuel, n'ont pas envie de comprendre Bourdieu ni de faire, selon tes mots, « leur examen de conscience sociologique » parce que cela les dérange, et sûrement aussi parce qu'ils s'en fichent royalement au regard de leur situation de confort social, symbolique, matériel.

Je reviens sur la problématique du point de vue scolastique exposée par Bourdieu car il me semble qu'elle est tout à fait transposable aux positions hautes dans des espaces sociaux autres que le monde intellectuel : le champ bureaucratique, le champ du patronat et, plus globalement, le champ du pouvoir sont des lieux d'exercice de l'autorité et de la délégation incarnées par des individus (élus, hauts fonctionnaires, banquiers, représentants de grandes entreprises, etc.) pour lesquels le monde social est compris et jugé à partir d'un point de vue très à distance des nécessités, des logiques vécues dans le bas de l'espace social, c'est-à-dire avec tous les biais possibles que recouvre cette perspective décrite par Bourdieu dans *Méditations pascaliennes* et *Langage et pouvoir symbolique*.

H.M. – Oui, tu as raison, la philosophie n'est sans doute qu'un cas particulier de quelque chose de plus général. On peut dire en effet qu'il

---

[102] Contrairement à ce qu'on croit souvent en effet, les rapports de domination chez Bourdieu ne sont pas monolithiques ou « manichéens » mais relationnels. On peut en effet être dominant sous un certain rapport et dominé sous un autre.
[103] *Le Sociologue et l'historien, op.cit.*, p. 41

y a biais scolastique dès qu'il y a distance par rapport aux nécessités immédiates du monde social et de la pratique, dès qu'on regarde les choses de haut (donc du dehors). Quand le premier ministre nous explique la réforme des retraites ou je ne sais pas quoi, il ne semble pas concerné, ça concerne « les Français » ; par contre, ceux qui manifestent le font pour « *leur* retraite » autant que pour « *les* retraites ». C'est une des raisons pour lesquelles les dominants n'aiment pas être objectivés car ça leur fait perdre une bonne part de leur pouvoir symbolique qui vient du seul fait de la position d'objectivation et de la distance aristocratique (regarder de haut, c'est aussi prendre de haut). C'est aussi pour ça que la sociologie (mais j'ai envie de dire toute démarche intellectuelle un minimum honnête) est un contre-pouvoir (ou « un sport de combat ») par le simple fait de la méthode de l'objectivation. Il faut toujours objectiver ceux qui nous classent : les philosophes, les sociologues (aussi !), les sondologues, les journalistes, les politiques, ainsi que tous ceux que tu citais. C'est une grande leçon de Bourdieu.

R.D. – Le philosophe Jacques Bouveresse partage avec Bourdieu la même réserve à l'égard du point de vue scolastique en philosophie : son discours d'importance, à la manière de « la phénoménologie des professeurs » (titre d'un de tes livres) et des discours althussériens, son intellectualisme qui la porte aussi à prendre « les choses de la logique pour la logique des choses ». L'intérêt de Bouveresse et de Bourdieu pour la philosophie du langage, incarnée par Wittgenstein et Austin, conforte leur rejet réciproque de la théorie pure qui tend à universaliser un point de vue très particulier sur le monde. Dans son ouvrage consacré à Bourdieu, Bouveresse indique ceci : « Une des choses qui ont le plus contribué à nous rapprocher, Bourdieu et moi, est sûrement la méfiance instinctive que nous partagions à l'égard des grandes idées et des grandes théories philosophiques. On peut montrer, dans bien des cas que, sous les dehors de sublimité et de profondeur inégalables, elles sont en réalité le produit de confusions et d'illusions qui sont d'un type assez élémentaire[104]. » Tu as lu *Prodiges et vertiges de l'analogie,* livre auquel tu as même consacré une conférence de ton université populaire qu'on peut retrouver sur YouTube[105]. Dans ce petit essai d'intervention (publié dans la maison d'édition fondée par Bourdieu en 1996 : Raisons d'agir), Bouveresse s'intéresse au cas exemplaire de Régis Debray qui s'inspire du théorème d'incomplétude de Kurt Gödel (1906-1978), mathématicien et logicien, pour

[104] Jacques Bouveresse, *Bourdieu, savant et politique, op. cit.*, p. 25.

[105] Henri de Monvallier, « L'affaire Sokal : Jacques Bouveresse contre les imposteurs », Conférence du 7 janvier 2020 : https://www.youtube.com/watch ?v=xgwcTJe9Hkw&t=2s

appuyer une théorie des systèmes sociaux et politiques. Bouveresse démontre, avec ironie, l'aberration d'un tel recours au modèle mathématique pour justifier une démonstration de philosophie politique. Debray n'est pas le seul (et il n'est pas le pire) dans ce genre d'exercice et « l'affaire Sokal », à la fin des années 90, est là pour nous le rappeler. Parmi les « illusions » philosophiques pointées par Bouveresse, il y a celles qui reposeraient sur l'ignorance, ou l'oubli, du fonctionnement pratique du langage. Considérer ce dernier comme un ensemble de propositions détachées des conditions ordinaires de sa pratique relève de l'illusion théorique.

Le philosophe autrichien Wittgenstein s'interroge par exemple sur l'ambiguïté de ce qu'obéir à une règle veut dire et montre les implications pratiques et multiples d'une telle question, en apparence anodine. L'idée de règle est associée aux domaines de la rationalité, de la logique et du droit, elle suggère une visée consciente et rationnelle de son application. Or il se trouve que nous respectons des règles sans en prendre conscience (la force de l'habitude, de la coutume) et selon des modes opératoires qui ne sont pas forcément « logiques » en apparence (compter sur ses doigts pour faciliter l'opération mentale d'une addition, etc.). Je te laisse le soin de t'avancer davantage que moi sur cette problématique philosophique du langage qui n'entre pas dans mon domaine de compétence mais on peut indiquer, comme Bouveresse, que Bourdieu, lecteur de Wittgenstein, a tiré les conséquences de l'épineuse question de ce qu'obéir à une règle veut dire en mettant en avant ses notions de « stratégie », de « sens du jeu » pour comprendre, comme il le dit quelque part dans *La Distinction,* « l'orchestration sans chef d'orchestre » de nos pratiques dans les espaces sociaux. Ces notions permettent de sortir de la confusion des usages différents du mot « règle », de son ambiguïté : la règle comme hypothèse explicative du théoricien, la règle comme principe qui orienterait réellement les comportements des individus, la règle comme principe juridique que l'on ne doit pas enfreindre, etc.[106] Les conduites sociales peuvent être régulières, comme l'homogamie, sans obéir à des règles.

H. de M. – Lorsqu'il a fait une recension critique de la biographie de Bourdieu par Marie-Anne Lescourret[107] sur son site en 2008, Didier Eribon a donné les détails de l'élection de Bouveresse au Collège de France en 1995 à partir des conversations personnelles qu'il avait eues avec

---

[106] Voir sur ce point Jacques Bouveresse « Règles, dispositions et habitus » in *Critique,* n° 579/580, août-septembre 1995, Minuit, p. 573-594.
[107] Marie-Anne Lescourret, *Pierre Bourdieu. Vers une économie du bonheur*, *op. cit.*

Bourdieu à l'époque[108]. Il est de notoriété publique que ce proche de Foucault (père spirituel d'Édouard Louis et Geoffroy de Lagasnerie dont il est aussi le mari à la ville) déteste cordialement Bouveresse, donc Bourdieu (et depuis peu Bouveresse) étant morts, nous n'aurons jamais leur version et je ne sais pas trop quel crédit accorder à ses propos. Toujours est-il qu'Eribon dit que Bourdieu voulait que les deux traditions de la philosophie française (la tradition « déconstructionniste » et la tradition rationaliste analytique) soit représentée au Collège de France comme dans les années 70 où il y avait à la fois Foucault et Vuillemin (le second ayant d'ailleurs présenté la candidature du premier). C'est pourquoi il voulait Derrida *et* Bouveresse (qui avaient déjà siégé ensemble en co-présidant une commission sur les programmes de philosophie en 1989). Or, à la suite des intrigues vaticanesques et des circonvolutions rocambolesques qui font la loi lors des élections au Collège de France, il se trouve que Bouveresse a été élu et Derrida finalement recalé lors du vote de l'assemblée des professeurs. Selon Eribon, Bourdieu (qui considérait Derrida comme son égal, ce qui n'était visiblement pas le cas de Bouveresse, j'ai un peu de mal à comprendre, mais bon, c'est ainsi, ils étaient en khâgne et à l'ENS ensemble, ils se sont croisés en Algérie, il devait y avoir aussi une dimension personnelle…) aurait conçu de cette élection beaucoup d'amertume et l'impression d'avoir été floué. Et Eribon ajoute que Bouveresse surjoue sa proximité avec Bourdieu qui n'était pas si grande que ça (et que Lescourret dans sa biographie exagère).

Je ne peux pas juger sur les faits car, encore une fois, je n'ai que les propos d'Eribon mais je constate que Bourdieu cite Bouveresse dès ses premiers cours du Collège de France des années 1980. La première mention date du début du cours du 15 mars 1984. Il cite *Le Philosophe chez les autophages* dont il « recommande fortement la lecture » et qui est sorti en librairie quinze jours avant, soit le 1er mars. Une note du cours indique d'ailleurs : « Le livre paraissait tout juste au moment où le cours était prononcé. » C'est la marque d'un réel intérêt (je note au passage que dans les deux tomes de *Sociologie générale* qui comportent les cours de Bourdieu au Collège de 1981 à 1986 le nom de Derrida n'est pas prononcé, malgré certaines allusions, d'ailleurs souvent critiques rappelées dans les notes).

On a souvent remarqué (et la citation que tu donnes va dans ce sens) une similarité d'habitus entre Bourdieu et Bouveresse, tous les deux provinciaux, issus de milieux relativement modestes et qui réussissent à s'élever au sommet grâce à la « méritocratie républicaine » (qui à l'époque fonctionnait encore un petit peu, mieux et plus qu'aujourd'hui

[108] Didier Eribon, « La biographie de Bourdieu (et la mienne) », blog de l'auteur, 1er mars 2008.

en tout cas) : ENS, agrégation, etc., jusqu'au Collège de France. Je pense qu'il y avait du côté de Bouveresse une vraie amitié pour Bourdieu : il a prononcé son éloge au Collège de France à sa mort et Bourdieu est le seul de ses contemporains auquel il ait consacré un livre. Après, Eribon semble dire que Bourdieu était un peu plus distant à l'égard de Bouveresse mais je me souviens quand même que dans *La Sociologie est un sport de combat* il le cite quand même en déplorant que les gens associent la philosophie à BHL et pas à Jacques Bouveresse. Je ne connais pas personnellement Bouveresse, je lui ai parlé plusieurs fois, après ses cours au Collège de France auxquels j'assistais dans les années 2000, et plus récemment lors d'une rencontre dans une librairie concernant une invitation que je lui avais faite pour un dialogue à mon université populaire pour clore une série de conférences que je donnais sur lui. Il ne m'a pas plus répondu (positivement ou négativement) avant cette conversation qu'après… J'aurais aimé parlé de tout ça avec lui mais, dans l'état actuel des choses, et encore plus depuis qu'il nous a quittés, je ne peux faire là que des hypothèses.

R.D. – Tu as lu, comme moi, des ouvrages du sociologue Louis Pinto[109] qui s'inscrit dans la perspective théorique de Bourdieu. Il s'est particulièrement intéressé au point de vue « souverain » de la philosophie, au regard des « sciences de l'homme », pour en décrire ses rouages et ses présupposés dans le champ universitaire français et le « café du commerce des penseurs[110] ». Ses réflexions[111], ainsi que celles de Charles Soulié[112], m'ont beaucoup aidé à orienter mon analyse de la réception de la sociologie chez deux publics étudiants sur lesquels j'avais enquêté dans le cadre de la préparation d'une thèse de doctorat en 2000 : « Apprentis sociologues et philosophes à l'université de Nantes ». L'état des premiers résultats de cette recherche est présenté dans un article pour la revue IDEES[113] en 2004 et dans le chapitre 6 de mon livre *Lire Bourdieu de l'usine à la fac*. 80 étudiants en philosophie, inscrits en DEUG et en licence, ont été interrogés sur leurs manières

---

[109] Louis Pinto, *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde*, L'Harmattan, « Logiques sociales », 1987 ; *La Vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine,* Seuil, « Liber », 2007 ; *La Théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XXe siècle*, Cerf, « Passages », 2009.

[110] Louis Pinto, *Le Café du commerce des penseurs. À propos de la doxa intellectuelle, op. cit.*

[111] Notamment son article « L'école des philosophes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°47-48, juin 1983.

[112] Ma réflexion doit beaucoup à la lecture des articles de Charles Soulié, « Anatomie du goût philosophique », *art. cit.* et « Apprentis philosophes et sociologues », *art. cit.*

[113] Raphaël Desanti, « La réception de la sociologie dans deux publics en formation », *art. cit.*

de juger l'intérêt de la sociologie comparativement à la portée de la pensée philosophique. Leurs réponses écrites à un questionnaire d'enquête m'a permis de répertorier des mots, des termes significatifs dans l'intention de dresser ensuite un tableau de leurs « catégories d'entendement » (voir ci-dessous) révélant la structure des couples d'opposition, des schèmes au principe de leurs comparaisons. À sa petite échelle empirique, mon enquête confirme les observations de Pinto et de Soulié sur la prétention à la hauteur de « la reine des sciences » et l'inscription de cette évidence dans les structures mentales des apprentis philosophes. La philosophie est perçue implicitement comme une théorie souveraine exonérée d'empirie. Bourdieu disait à ce propos que « la définition implicite que les gens ont de la théorie est celle d'une réflexion sans matériel, sans tableaux statistiques, sans données, etc. Plus on s'éloigne de la philosophie, plus on s'alourdit en matériel et plus on s'allège en théorie[114] ».

[114] Pierre Bourdieu, *Sociologie générale* 1. *Cours au Collège de France 1981-1983*, Cours du 23 novembre 1982, *op. cit.*, p. 439.

Catégories d'appréciation d'un public
d'étudiants en philosophie (DEUG – Licence).
N = 80 individus interrogés. Université de Nantes, 1999 – 2000.

<table>
<tr><td></td><td>Sociologie</td><td>Philosophie</td><td></td></tr>
<tr><td>Particulier

Fermeture</td><td colspan="2">Modalités du raisonnement</td><td>Universel

Ouverture</td></tr>
<tr><td rowspan="4"></td><td>Partiel
Description
Empirique
Concret
Spécialisé
Restreint
Constatation
Objectivation</td><td>Général
Réflexion
Pensée
Théorique
Critique
Abstrait</td><td rowspan="4"></td></tr>
<tr><td colspan="2">Valeur temporelle</td></tr>
<tr><td>Jeune
Dérivée</td><td>Origine
Source
Longue</td></tr>
<tr><td colspan="2">Objets</td></tr>
<tr><td>Substance
Réification</td><td>La société
Les positions sociales
Les phénomènes sociaux
Objets précis
Les classes sociales
Les statistiques</td><td>Le sujet
L'humanité
L'Être
Le sens
La vérité</td><td>Essence
Sens</td></tr>
</table>

Source : Raphaël Desanti, « La réception de la sociologie dans deux publics en formation », *in IDEES, La revue des sciences économiques et sociales*, CNDP, N°137, septembre 2004, p. 48-57.

De ton côté, que pourrais-tu dire de l'actualité de ces catégories de pensée dans l'impensé philosophique de ceux que tu lis, que tu rencontres ou entends ? Selon toi, ceux qui endossent et revendiquent l'identité de philosophe tombent-ils toujours dans la tentation du regard en surplomb à l'égard des discours concurrents qu'offrent par exemple les sciences sociales ?

H. de M. – La lecture du livre de Louis Pinto *La Vocation et le métier de philosophe* a été (j'ai eu l'occasion de lui dire) une révélation pour moi en 2007 à sa sortie. En même temps je sortais d'une grosse séquence de lecture de l'œuvre (quasi) complète de Bourdieu, donc ça s'inscrivait parfaitement dans la continuité. J'ai relu ce livre quatre ou cinq fois depuis (encore pas plus tard qu'au mois d'avril 2020 pour accompagner l'écriture d'un livre critique sur les mythes de la philosophie en classe terminale que j'ai achevé récemment et qui devrait sortir l'an prochain en 2022). Et j'ai bien évidemment lu les autres livres de Pinto et certains de ses articles (très bon article sur *Tel Quel* et « les intellectuels de parodie », par exemple, 1991 dans les *Actes* si je me souviens bien). En lisant ce livre, auquel je vais consacrer cette année deux conférences dans le cadre de mon université populaire qui va être consacrée à l'œuvre de Pinto, j'ai eu l'impression de comprendre beaucoup de choses qui étaient sous mes yeux depuis toujours à l'état latent, que je sentais ou pressentais mais que je n'avais jamais réussi vraiment à dire et à formaliser (c'est ça qui est intéressant avec la sociologie, elle te montre ce que tu as sous les yeux depuis toujours mais elle te le fait voir différemment par le seul fait de le montrer) : sur la figure du professeur de philosophie, sur la dissertation, sur le champ philosophique, sur toutes les oppositions indigènes (professeur de khâgne généraliste *vs.* universitaire spécialiste, par exemple). Le fait que Pinto soit (comme Bourdieu) normalien et agrégé de philo lui donne une connaissance de l'intérieur du champ suffisante pour proposer une sociologie des philosophes que j'estime très pertinente.

Je remarque néanmoins une fois de plus que mes collègues philosophes et professeurs de philosophie ignorent en général complètement ses travaux alors qu'ils pourraient apprendre beaucoup de choses sur eux-mêmes, leurs représentations et leurs pratiques. Mais, eux qui ne cessent de porter en sautoir le « Connais-toi toi-même » socratique, en ont-ils vraiment le désir ? Il est vrai que la philosophie (et c'est peut-être ça qui m'a attiré vers elle au début, sans doute en raison d'une ascendance sociale relativement élevée malgré tout) a un statut d'exception et de surplomb : elle est la moins scolaire des disciplines scolaires, au sommet de la hiérarchie platonicienne des disciplines. Plus tu montes, plus tu es dans l'esprit pur (mathématiques et philosophie), plus tu descends, plus tu es dans le corps (tout en bas, tu retrouves le sport, pardon l'« EPS »…) : la sociologie des profs d'EPS n'est à l'évidence pas la même que celle des profs de philo. Et puis tu as tout un entre-deux avec le français (ou les « lettres », quand on veut faire chic), l'histoire, la géographie, les langues, etc.

Je pense que cette position souveraine de la philosophie est effectivement encore très présente dans les catégories de l'entendement des professeurs de philosophie qui situent leur discipline à la fois au sommet et au fondement, toujours en position d'extraterritorialité. Mesure de toute chose, la philosophie est toujours *ce à partir de quoi* l'on interroge, jamais *ce qu'*on interroge (« Pourquoi un cours de philosophie ? Est-ce que ça sert vraiment à quelque chose ? »). Cette position souveraine de surplomb et de survol, qui est la chose du monde la mieux partagée chez mes collègues, suppose un côté « aérien » (c'est le fameux « ciel des idées ») où, effectivement, on ne s'embarrasse pas trop de matériel empirique contingent, on prétend directement aller au « fondamental » ou au « sens profond » par la simple médiation de l'analyse conceptuelle. Si l'on parle du suicide en cours de philosophie, par exemple, on ne va pas partir de statistiques et les analyser comme Durkheim, voir les pratiques effectives de suicide selon les classes sociales ou les croyances religieuses, on va aller directement à la question du « sens de l'existence ». Il est très difficile d'échapper à cette vision dominante (au double sens du terme : très répandue et qui vise à écraser les autres disciplines) de la philosophie, c'est un fait que la plupart de mes collègues la partagent ; le pire, c'est cette fausse modestie, cette fausse humilité de certains professeurs de philosophie (« Oh, vous savez, la philosophie ne peut pas grand-chose », « Je ne suis qu'un simple philosophe », etc.) qui cache souvent une vraie arrogance et un refus de remettre leur discipline en question.

R. D. – J'aimerais évoquer un article de Bourdieu et Saint-Martin sur les catégories de l'entendement professoral[115] à partir duquel je souhaiterais t'interroger sur tes propres manières d'évaluer les copies de tes propres étudiants (on peut rappeler au passage que tu enseignes dans un lycée privé à Paris en BTS et prépa ECT). Cet article, produit en 1975, avance l'hypothèse que les jugements professoraux sont des jugements de classe déniés. Bourdieu et Saint-Martin s'appuient sur une enquête sociologique qui utilise une méthode quantitative pour définir les caractéristiques et le sens des appréciations professorales relatives aux performances scolaires d'élèves d'une classe préparatoire parisienne. Pour mener cette enquête, les sociologues ont analysé 154

[115] Cf. « Les catégories de l'entendement professoral » (avec Monique de Saint-Martin), *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Vol. 1, n°3, mai 1975, p. 68-93. Pour la présentation détaillée de cette enquête, voir *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Minuit, « Le sens commun », 1989, p. 48-81. Par « catégories de l'entendement », il faut comprendre une série de représentations, de couples d'oppositions qui structurent notre perception du monde social : haut/bas, noble/vulgaire, brillant/laborieux, etc.

fiches individuelles d'élèves produites par un ancien professeur de philosophie dans les années 1960, et dans lesquelles étaient mentionnés des notes, des appréciations professorales et des renseignements personnels : profession des parents, lieu d'habitation, etc. Les sociologues ont pu établir un lien entre les origines sociales des étudiants et les appréciations professorales attribuées à leurs copies.

De cette enquête, il ressort que les qualificatifs les plus élogieux sont plus souvent attribués aux étudiants issus des milieux socialement et culturellement favorisés. Les qualificatifs de « brillant », « subtil », « intelligent », « vigoureux », « fin », « ample », « vaste », « riche » sont par exemple davantage attribués aux enfants des classes supérieures. Tandis que les qualificatifs les plus désobligeants sont plutôt destinés aux étudiants issus des petites classes moyennes et populaires : « lourd », « ennuyeux », « servile », « insipide », « banal », « creux », « plat », « conventionnel », « superficiel », « simplet ». Ce travail a permis de vérifier l'hypothèse que les appréciations professorales tendent à être des jugements sociaux déniés (ce sont des jugements de classe, au sens de « classe sociale », qui ne sont pas conscients).

Pour comprendre cela, il faut rappeler que les enseignants sont eux-mêmes des produits du système scolaire ; ils évaluent les élèves selon des critères qui les ont eux-mêmes sélectionnés autrefois comme dignes d'enseigner. Ils sont les représentants d'une culture scolaire et ils s'assurent de la conformité des élèves à cette culture. Mais, et Bourdieu le montrait déjà en 1964 dans *Les Héritiers*, cette culture est inégalement acquise par les différentes classes sociales. Les enfants des classes dominantes (en particulier les professions libérales et intellectuelles) acquièrent une culture qui est très proche de celle enseignée à l'école. Cela est moins souvent le cas chez les enfants de milieux populaires. Sans que les enseignants et les étudiants ne s'en rendent compte vraiment, les appréciations professorales censées évaluer les qualités scolaires recourent à un vocabulaire d'évaluation des personnes et de leurs héritages culturels. Comment peux-tu te situer par rapport à cette analyse un peu datée mais qui dit peut-être encore une vérité sur l'impensé de l'entendement professoral, et tout particulièrement dans les classes préparatoires et les grandes écoles d'aujourd'hui[116] ?

---

[116] Muriel Darmon, « Sélectionner, élire, prédire : le recrutement des classes préparatoires », *Sociétés contemporaines,* n°86, 2012/2, p. 5-29. Dans un passage de cet article, Darmon (auteur d'un livre sur la sociologie des classes prépas dans l'esprit de Bourdieu : *Classes préparatoires. La fabrication d'une jeunesse dominante* [2013], La Découverte, « Poche », 2015) s'intéresse à la mise en acte des catégories de l'entendement professoral durant le travail de sélection et d'évaluation des commissions de recrutement

H. de M. – Cet article repris dans *La Noblesse d'État* m'a effectivement beaucoup intéressé car il est assez exemplaire de la méthode de Bourdieu qui consiste à objectiver celui qui objective. Tu connais la question du fameux hit-parade des intellectuels en appendice d'*Homo academicus* : « Qui sera juge des juges ? ». Les professeurs passent en effet leur temps à objectiver les copies, donc les élèves (ou étudiants), et à produire des jugements de valeur dessus. Il est donc intéressant de voir selon quels critères de fonctionnement ces jugements procèdent. Et je dis bien « à objectiver les copies, *donc* les élèves ». Je ne crois pas à l'idée naïve (là encore partagée par beaucoup de professeurs) qu'il faut distinguer l'élève ou l'étudiant de la copie. Quand on dit aux élèves : « Ce n'est pas vous que je note, c'est votre travail », on sait bien que c'est faux. La note chiffrée, qui élit ou qui qui exclut, a un caractère magique et il y a une identification très forte à la note (et à l'appréciation qui l'accompagne) : au moment où tu rends la copie, l'élève *est* sa note. Même à un très haut niveau, il est extrêmement rare de voir des gens complètement détachés de leur note : je connais des collègues qui se sont tapés 1 ou 2 à l'oral de l'agrégation (j'ai déjà eu personnellement à ma taper des 4 ou des 5) et, on peut être aussi détachés qu'on veut, se dire que de toute façon ça ne veut « rien dire » sur notre « intelligence », ça reste très humiliant. On se sent blessé.

Donc, si tu veux, c'est ça que je trouve intéressant dans ce travail de Bourdieu et Saint-Martin sur les catégories de l'entendement professoral : montrer que derrière l'évaluation en apparence neutre et objective du professeur selon des critères de connaissances et de méthodologie, il y a en fait souvent un jugement social inconscient sur des personnes et sur leur classe sociale d'appartenance qui peut parfois prendre la forme d'une grande violence symbolique, le moment du rendu de copies venant atténuer ou, au contraire, accentuer cette violence. Je me souviens que quand j'étais en hypokhâgne au lycée Blomet à Paris dans

---

d'élèves en classes préparatoires. Elle montre l'intérêt des évaluateurs à repérer des signes de sérieux et de docilité scolaire dans l'examen des candidatures. Son enquête s'est déroulée dans un lycée qui fait partie des « bons lycées de province ». De son côté, Hervé Glevarec est revenu sur cet article de Bourdieu et Saint-Martin pour passer au crible la démonstration et l'organisation des données d'enquêtes des deux sociologues. C'est la thèse du lien systématique entre jugement scolaire et jugement social que Glevarec remet en cause chez ces auteurs, en proposant une autre organisation de ces mêmes données qui relativisent ce lien. Cf. Hervé Glevarec, « Le jugement professoral : jugement de classe, jugement scolaire et théorie du "capital culturel". Retour sur "Les catégories de l'entendement professoral" (Bourdieu et Saint-Martin, 1975), *Bulletin de Méthodologie sociologique*, Volume 142, 2019, p. 32-56.

le XVe arrondissement à la fin des années 1990 et au tout début des années 2000, comme je le rappelais au début de notre dialogue, il y avait un prof de philo que je n'avais pas et qui enseignait dans l'autre hypokhâgne : Daniel Dauvois, normalien, agrégé et tout le tralala habituel. Il enseigne maintenant en khâgne au lycée Lakanal à Sceaux et était connu à l'époque (je ne sais pas s'il a changé) pour ses rendus de copies très humiliants. Dire à une étudiante en lui rendant sa dissertation « C'est un Titanic conceptuel », franchement, pédagogiquement ça n'apporte rien, c'est de la violence symbolique gratuite…

C'est en général un fait sociologique que les professeurs sont d'anciens bons élèves, donc ils ont « naturellement » des affinités avec les bons élèves (c'est la reproduction !). Les mauvais élèves (pardon, les « élèves en difficulté », comme on dit pudiquement maintenant) sont pour eux quelque chose d'exotique qu'ils n'arrivent pas à comprendre. En fait le degré d'empathie sociologique que tu vas avoir par rapport aux élèves en difficulté dépend de ton propre parcours social et de ta trajectoire scolaire ; il sera en général nul pour un premier de la classe du CP à l'agrégation. Ce qui fait que si ce genre de prof, éternel excellent élève, se retrouve balancé dans des établissements « sensibles » (comme on dit aussi pudiquement), il risque de faire une dépression nerveuse (les problèmes psychologiques procèdent souvent de problèmes sociologiques qui sont intériorisés, on pourra en reparler). Quelqu'un qui, au contraire, a eu une trajectoire moins évidente sera peut-être plus sensible aux élèves des établissements sensibles…

Je pense de façon générale que le fameux « plaisir d'enseigner » (sur lequel il y aurait aussi beaucoup à dire et auquel je ne crois au fond pas beaucoup, en tout cas dans le cadre contraint de l'Éducation nationale : les conférences libres, c'est autre chose…) a en fait des conditions de possibilité sociologiques et repose sur une affinité d'*habitus* entre professeur et élèves. Plus cette affinité sociale est grande, plus il y a une sorte d'harmonie préétablie : les élèves écoutent, ils comprennent, ils ont les codes, les références, ils ne remettent pas en cause le professeur, ils lèvent la main pour poser des questions, prennent docilement des notes, etc. Cette condition est certes nécessaire mais elle n'est malheureusement pas toujours suffisante (j'ai déjà eu des classes pénibles en terminale dans un lycée privé à Versailles : il faut aussi prendre en compte l'explosion du vidéonumérique, le déclin de l'écrit et la fragmentation de l'attention qui font que, même pour beaucoup d'enfants de la bourgeoisie éduqués, la disposition à la docilité et l'écoute ne va plus forcément de soi). Mais, dans mon lycée à Versailles, par exemple, tu avais malgré tout une différence nette entre les élèves des séries générales et ceux des séries technologiques en termes de rapport de classe à l'école.

Pour en finir avec la question des catégories de l'entendement professoral, je pense que cet article célèbre m'a rendu plus conscient de ma propre pratique de l'évaluation et m'a vraiment fait comprendre que les grands couples qui structurent la vision d'une copie (en particulier l'opposition entre le « scolaire » et le « brillant ») sont en fait la retraduction scolaire de rapports de classe (le « scolaire », c'est la bonne volonté culturelle de la petite bourgeoisie, le « brillant », l'aisance de la grande bourgeoisie, voir *La Distinction*). Je ne vois pas trop comment on peut contester sérieusement ce point. Le paradoxe sociologique de la copie brillante est d'ailleurs qu'elle repose sur une dénégation scolaire du scolaire : elle est parfaitement conforme à l'exercice demandé mais elle a, en quelque sorte, enlevé les échafaudages qu'on voit dans les copies « laborieuses » et « scolaires » ; elle sublime de façon aérienne la « lourdeur » de ces copies en faisant oublier au correcteur même qu'il s'agit d'un exercice. Elle réactive donc (c'est particulièrement vrai, je crois, pour les copies de philosophie) ce rapport enchanté et pur à la connaissance dont les professeurs sont toujours un peu nostalgiques.

R.D. – Dans le cadre de ton université populaire, en 2018-2019, tu avais donné une série de conférences sur Jean François Revel (philosophe, écrivain et journaliste, situé plutôt à droite dans la dernière partie de sa carrière…), notamment autour de son livre *Pourquoi des philosophes ?* (1957). Tu tenais à rendre compte des distances qu'il prenait à l'égard de la rhétorique philosophique et fumeuse de quelques figures de la discipline. Peux-tu y revenir en essayant de faire un lien avec l'aversion de Bourdieu à l'égard de la rhétorique philosophique magistrale ?

H. de M. – J'ai effectivement fondé, suivant en cela l'exemple de mon ami Michel Onfray, une université populaire dans ma ville d'Issy-les-Moulineaux en 2018. J'y dispense, sous la forme d'un cycle de cinq conférences annuelles, un séminaire intitulé « Philosopher en dehors des clous ». Le but de ce séminaire est de mettre en avant les gens qui ont un rapport critique et polémique à la philosophie ainsi qu'aux illusions qu'elle entretient sur elle-même. J'ai consacré la première année à Jean-François Revel, en particulier à *Pourquoi des philosophes ?* (1957) et à *Descartes inutile et incertain* (1976) qui sont pour moi deux livres majeurs que, par stratégie de dénigrement sociologique, on range souvent au niveau des « pamphlets » (comme ç'a d'ailleurs été le cas pour le petit livre de Bourdieu de 1996 *Sur la télévision*). L'étiquette de pamphlet est commode car elle permet d'éviter d'avoir à répondre sur le fond à un livre qui, s'il peut être violent dans la forme (mais après tout le seul fait de nommer certaines réalités est déjà une violence), a des arguments sur le fond. Comme je le dis souvent, le pamphlet c'est la pensée des

autres quand on veut la dénigrer sans y répondre, ce qui permet de salir pour ne pas lire.

La référence à Revel (penseur libéral, de droite et anti-communiste, normalien et agrégé de philosophie, comme Bourdieu) n'est effectivement pas très bien portée à gauche mais on oublie souvent qu'il a été socialiste et proche de Mitterrand jusqu'au programme commun de 1972 et la lecture de ses *Mémoires* est fort instructive à plus d'un titre : on y trouve d'ailleurs une (unique) référence à Bourdieu et aux *Règles de l'art* dans une note, pour dire qu'il n'est pas d'accord avec les conclusions du sociologue.

Pour ma part, je rapproche *Pourquoi des philosophes ?* et les *Méditations pascaliennes* car la ligne de force de ces deux livres (qui est aussi l'une des lignes directrices de mon travail) est la critique de la position souveraine de la philosophie. Au chapitre 2 de son livre, par exemple, Revel note que la philosophie revendique une extraterritorialité et une supériorité de droit sur l'ensemble des secteurs de l'activité intellectuelle humaine qu'elle prétend coiffer de sa superbe. Mais, ajoute-t-il, il y a une forme d'illusion inhérente à la démarche philosophique qui confond le but ou l'idéal à atteindre et la réalité de la démarche.

« Une pensée n'est pas à l'abri des erreurs et des ignorances parce qu'elle est "philosophique", c'est-à-dire parle de questions "philosophiques". Elle devient philosophique dans la mesure, et pour autant, et aussi longtemps qu'elle élimine les gratuités et les légèretés du règne de l'opinion. Une "méthode" philosophique n'est pas une immunité, qui permet d'aller de l'avant sans souci, elle n'est que la *manière* dont on va de l'avant, et la façon de mettre en œuvre les principes et le programme que cette méthode même définit[117]. »

Revel insiste ainsi sur l'importance, pour le philosophe, de se fonder sur des connaissances positives réelles pour donner une assise et une solidité à sa démarche intellectuelle.

« Philosopher n'est pas régner sur les connaissances du reste du genre humain comme un lointain propriétaire terrien sur des domaines qu'il administre nonchalamment et ne visite jamais[118]. »

Mais si la philosophie moderne et contemporaine s'est en grande partie repliée sur elle-même pour devenir une pratique essentiellement spéculative, si elle est entrée en rivalité et en conflit avec la science au point de dire, comme Heidegger (que Revel critique violemment au passage

---

[117] Jean-François Revel, *Histoire de la philosophie occidentale* (1994) précédé de *Pourquoi des philosophes ?* (1957) et *La Cabale des dévots* (1961), Robert Laffont, « Bouquins », 2013, p. 55.
[118] *Ibid.*

dans *Pourquoi des philosophes ?,* autre point commun avec Bourdieu, je te rappelle que nous sommes en 1957, les critiques de Heidegger sont quasi inexistantes en France), que « la science ne pense pas », c'est peut-être précisément qu'elle a été dépassée par la science et qu'un grand nombre de problèmes que se posait la philosophie ont été résolus par la science.

« La plupart des problèmes que la philosophie se posait aux XVIIe et XVIIIe siècles ont été résolus – ou pulvérisés – par la physique, par la psychanalyse, par l'économie politique, par l'histoire, par la biologie et… par les événements[119]. »

Par la sociologie aussi, faudrait-il ajouter sans doute. Pour Revel, le « décrochage » entre science et philosophie a lieu de façon définitive et irréversible après Kant. Kant, malgré ses défauts, est le dernier philosophe qui ait eu un degré d'information à peu près sérieux sur la science en général et sur la science de son temps dans à peu près tous les domaines (mathématiques, physique, biologie). C'est la raison pour laquelle Revel intitule son histoire de la philosophie *Histoire de la philosophie occidentale de Thalès à Kant*. Après Kant, nous dit Revel, la philosophie, c'est fini. Les délires de l'idéalisme allemand et tout ce qui s'en suit montre que la philosophie a épuisé son rôle historique en s'enfermant dans une démarche purement spéculative et éloignée de tout rapport avec la réalité, l'histoire ou les sciences. Après Kant, et malgré quelques efforts de certains comme Bergson, le degré d'ignorance de la science des philosophes accélèrera le repli de la philosophie sur elle-même, sur son jargon et ses faux problèmes ou bien des prétendues « révolutions » qui ne sont en fait que des régressions devant l'impuissance du discours philosophique face à la science, ou aux sciences (sciences « dures » ou sciences humaines). Ainsi, la phénoménologie, au XXe siècle, présente-t-elle comme un progrès le retour au point de vue de la conscience individuelle, ce qui est en fait une régression puisque tout l'effort de la philosophie et de la science a consisté précisément à libérer l'homme de ce point de vue, immédiat, individuel et subjectif pour le faire accéder à une certaine forme d'objectivité.

Bourdieu n'évoque jamais (dans mon souvenir) *Pourquoi des philosophes ?* mais il me semble que ce livre comporte de nombreuses affinités avec sa propre position à l'égard de la philosophie telle qu'elle s'exprime notamment dans les *Méditations pascaliennes* dont la première phrase définit le programme du livre de Revel (je la cite de nouveau, je ne peux pas

---

[119] *Ibid.*, p. 56. Je passe sur le peu d'« esprit critique » de Revel concernant la psychanalyse freudienne qu'il assimile visiblement à une science à plusieurs reprises dans *Pourquoi des philosophes ?*. C'est aussi, soit dit par parenthèses, le cas de Bourdieu qui cite toujours Freud comme une autorité « scientifique ».

m'en empêcher une nouvelle fois !) : « Si je me suis résolu à poser quelques questions que j'aurais mieux aimé laisser à la philosophie, c'est qu'il m'est apparu que, pourtant si questionneuse, elle ne les posait pas ».

J'essaie de ne pas être sectaire et c'est pour ça que, tout en me revendiquant de Bourdieu et en le lisant assidument, je peux m'intéresser à des gens comme Revel ou, pour prendre un autre exemple, à Philippe Muray qu'on assimile généralement à un penseur réactionnaire maître à penser du magazine *Causeur* (certains critiquant à juste titre une récupération de Muray par Élisabeth Lévy dont il a été proche dans les dernières années de sa vie). *Homo festivus* n'est pas incompatible avec *Homo academicus*. Je trouve que sociologiquement sa critique du gauchisme culturel est très pertinente et très drôle (autre point commun avec Bourdieu : pour me plaire un auteur doit avoir de l'humour). Pour moi, c'est vraiment le grand sociologue des « bobos ». On oublie par ailleurs que Muray n'a à ma connaissance jamais dit du mal de Bourdieu et a même fait une recension très positive des *Règles de l'art* en 1993[120] Il semble apprécier le processus de démystification de la littérature et de l'art à l'œuvre dans cette sociologie critique. « J'aime les livres utiles. Celui-ci en fait partie. Et c'est bien en vain que Bourdieu s'inquiète de la réaction des soi-disants "créateurs" contemporains, toujours soucieux de mettre leur ultra-précieuse singularité à l'abri des regards indiscrets[121]. » Plus loin, il ajoute : « À quoi bon essayer de résumer en vingt-cinq lignes ce que Bourdieu met quatre cent soixante-dix grandes, claires et belles pages à établir[122] ? » L'éloge est sans ambiguïté. Je me permets de rappeler ces lignes aux bourdieusiens sectaires pour qui Muray est un personnage réactionnaire et infréquentable. Et je pense par ailleurs qu'il est plus un penseur du tragique qu'un chantre de la réaction. Sur ce point, il n'est peut-être pas si éloigné de Bourdieu qu'on pourrait le croire (même si je ne minimise pas leurs différences qui sont réelles). Mais c'est une autre histoire.

R.D. – Tout ce que nous disons renvoie, je crois, de façon plus générale au problème de ce qu'on pourrait appeler l'impossible neutralité axiologique en sociologie et en philosophie. Dans le *Savant et le politique*, Max Weber[123] pose la problématique de la neutralité axiologique (*Wertfreiheit*) que l'on peut entendre comme la non-imposition des valeurs dans le savoir scientifique. Elle désigne plus précisément un principe normatif, ou un impératif catégorique, selon lequel le chercheur, le professeur en

---

[120] Philippe Muray, « Des règles de l'art aux coulisses de la misère », in *Exorcismes spirituels II. Les mutins de Panurge* (1998), *Essais*, Les Belles Lettres, 2010, p. 809-814.
[121] *Ibid.*, p. 810.
[122] *Ibid.*, p. 811.
[123] Max Weber, *Le Savant et le politique* (1917-1919), Éditions 10/18, 2002.

sciences sociales doit tenir un discours autonome par rapport aux valeurs. Selon Weber, cette neutralité n'interdit pas aux professeurs d'université des prises de position dans le champ politique et des adhésions partisanes, elle est plutôt à concevoir comme une exigence de probité intellectuelle dans le cadre de l'enseignement : sous couvert de leur autorité, les professeurs n'ont pas à faire de la propagande et céder à la tentation du prophétisme du haut de leur chaire d'enseignement[124].

La neutralité axiologique apparaît comme un enjeu de luttes dans le champ des sciences sociales : elle a pu être mobilisée comme une arme d'affrontement contre le marxisme en France, dans l'après-Mai 68[125]. Les sociologues critiques à l'égard de l'ordre social sont particulièrement pointés par les défenseurs d'un positivisme scientiste « neutre ». En 1968, Raymond Aron (qui a contribué à faire connaître la pensée de Weber en France), sociologue conservateur, déclarait dans une conférence : « La neutralité axiologique […] demeure en périodes troubles la condition de salut pour les universités, la sagesse nécessaire de ces institutions[126] ». Dans les années 90, Nathalie Heinich a réactivé de son côté cet impératif catégorique pour manifester son attachement à une posture sociologique qui doit « s'en tenir autant que possible à la description, en s'abstenant de toute normativité – évaluative ou prescriptive[127] ». Il s'agissait pour elle, au vu de sa manière de construire son objet dans le domaine de la sociologie de l'art, d'exprimer clairement ses distances avec la sociologie critique et avec celui qui fut son directeur de thèse[128]. Avec son plaidoyer pour « une neutralité engagée[129] », les positions d'Heinich n'ont pas manqué de faire réagir des sociologues qui lui opposent le principe d'une « impossible neutralité axiologique ».

C'est d'ailleurs le titre d'un article très intéressant de Roland Pfefferkhorn. Pour lui, le sociologue n'est pas dans une situation hors sol, d'apesanteur sociale ; il occupe une position, avec ses intérêts propres, dans un monde social traversé par des inégalités, des conflictualités, des rapports de pouvoir, des enjeux qui ne sont pas sans effets sur son

---

124 Roland Pfefferkorn, « L'impossible neutralité axiologique : *Wertfreiheit* et engagement dans les sciences sociales », *Raison présente*, 2014/3, n°191, Nouvelles Éditions Rationalistes, p. 85-94.

125 *Ibid.*, p. 86.

126 Cité par Isabelle Kalinowski, *Leçons wébériennes sur la science et la propagande* in Max Weber, *La Science, profession et* vocation (1917). Agone, « Bancs d'essai », 2005, p. 193.

127 Nathalie Heinich, *Ce que l'art fait à la sociologie.* Minuit, « Paradoxe », 1998, p. 62 (et non p. 21 comme le note Pfefferkorn, art. cit., p. 86).

128 Il s'agit de Pierre Bourdieu.

129 Nathalie Heinich, « Pour une neutralité engagée », *Questions de communication*, n°2, 2002, 117-127.

point de vue. Ses choix d'objets, la manière de les penser ne sont pas neutres et participent à des luttes – dans le champ de la recherche – dont l'enjeu est la revendication du monopole de la vérité scientifique sur le monde social. Bourdieu considère que l'opposition neutralité axiologique / savoir engagé, n'a pas de sens : le savant engagé est d'abord celui qui fait son travail de recherche en respectant les règles de la communauté scientifique, et c'est à partir de cette légitimité qu'il peut s'autoriser à engager son savoir dans l'espace public pour apporter son point de vue sur le monde social.

« Il y a dans la tête de la plupart des gens cultivés, surtout en science sociale, une dichotomie qui me paraît tout à fait funeste : la dichotomie entre *scholarship* et *commitment* – entre ceux qui se consacrent au travail scientifique, qui est fait selon des méthodes savantes à l'intention d'autres savants, et ceux qui s'engagent et portent au dehors leur savoir. L'opposition est artificielle et, en fait, il faut être un savant autonome qui travaille selon les règles du *scholarship* pour pouvoir produire un savoir engagé, c'est-à-dire un *scholarship with commitment*. Il faut, pour être un vrai savant engagé, légitimement engagé, engager un savoir. Et ce savoir ne s'acquiert que dans le travail savant, soumis aux règles de la communauté savante[130]. »

La thèse d'une « impossible neutralité axiologique » en sociologie vaut tout autant, me semble-t-il, pour la philosophie, et plus particulièrement du côté de la philosophie morale et politique qui n'est pas plus affranchie que les autres disciplines des partis pris sur la définition du monde et des pratiques éthico-politiques. Lorsque je lis quelques lignes de textes de Monique Canto Sperber[131], d'André Comte-Sponville, de Luc Ferry, pour n'en citer que quelques-uns, je suis tenté de voir à travers eux une sorte d'humanisme tempéré, une vision du monde plutôt consensuelle, peu chahuteuse à l'égard de l'ordre établi et du modèle capitaliste qui domine l'économie et nos structures mentales. En revanche, on peut voir chez d'autres philosophes, comme Barbara Stiegler, des perspectives de vue très critiques sur la chose politique et sans compromis à l'égard des laudateurs de la croyance néolibérale[132].

---

[130] « Les chercheurs et le mouvement social », *Interventions (1961-2001) Science sociale et action politique*, *op. cit.,* p. 465-466.
[131] Monique Canto Sperber, « Que reste-t-il du socialisme ? », *Le Monde*, 18 mai 2002.
[132] Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter ». Sur un nouvel impératif politique, op. cit.*

III
La pensée de Bourdieu comme antidote au parasitage des lieux communs politiques, journalistiques ou intellectuels

> « Est-ce que la télévision, en donnant la parole à des penseurs qui sont censés penser à vitesse accélérée, ne se condamne pas à n'avoir que des *fast-thinkers*, des penseurs qui pensent plus vite que leur ombre ? »
>
> *Sur la télévision* (1996)[133]

R.D. – Le sociologue se préoccupe de définir le monde social autrement qu'il n'apparaît dans nos jugements ordinaires et, surtout, dans les discours des éditorialistes et des « penseurs *fast-food* » de service disposés à commenter à chaud « l'actualité » fournie par la fabrique journalistique. Les « chaînes info », avec leurs différents médias (télévision, radio, internet), sont les vecteurs d'un sens commun imposé : ils nous livrent une doxa néolibérale déversée quotidiennement dans nos oreilles et sur nos écrans. Les discours d'évidence sur l'ordre social interrogent les sociologues critiques sur leurs présupposés cachés. Il y a une construction médiatique et politique des « problèmes de société » et « des réponses à apporter » : « le problème de l'insertion des jeunes, « la baisse du niveau scolaire », « le problème des migrants », « l'islamisme », « les violences dans les manifestations », « le trou de la sécu », etc. Les solutions qui s'imposeraient sont toujours les mêmes : « l'ouverture à la concurrence », « la nécessité des réformes », « la modernisation des services publics », « l'accompagnement vers l'emploi », etc.

Reste à voir si et comment ces « problèmes de société », ainsi posés, sont entendus, compris dans les discussions de bistrot, au marché, au travail, à l'école, en famille, dans la rue, sur les réseaux sociaux. On peut néanmoins supposer qu'ils nourrissent une « sociologie spontanée » dans la population, quand ils ne forcent pas le silence et l'indifférence

[133] Raisons d'agir, p. 30.

chez ceux qui sont dépossédés de codes et d'instruments de compréhension politique pour exprimer une opinion. Ces problèmes de société intéressent aussi une doxa intellectuelle dominante qui s'efforce de diffuser son explication de l'ordre des choses, toujours plus ou moins sur le registre de la morale et du compromis politique.

Par exemple, dans *Le Café du commerce des penseurs*, « haut lieu » de la pensée politique et philosophique sur les enjeux sociétaux, Louis Pinto essaie de définir les principes unificateurs de cette doxa intellectuelle produite dans certaines zones du champ du pouvoir, et qu'il commente sous l'angle de la critique sociologique, parfois sur le ton de l'humour : elle serait portée et diffusée par les intellectuels organiques, les experts et conseillers d'État, les penseurs médiatiques, les animateurs de revues intellectuelles[134], etc. Cette doxa intellectuelle, constituée dans des univers très peu autonomes – comme celui de la presse – à l'égard du champ économique et politique, présente un fond de pensée qui, quelles que soient ses différentes variantes (de gauche comme de droite), pourrait se résumer ainsi : il s'agit de critiquer « les dogmatismes », de proclamer « la fin des idéologies », de mesurer la « complexité du réel », de valoriser la notion d'individu-sujet, de refuser « l'étatisme », les archaïsmes de « la vieille gauche » et « les extrêmes », d'invoquer la nécessité des réformes qui s'imposent pour accompagner le « changement », de trouver la voie d'un juste milieu, d'un équilibre entre le social-étatisme et le néolibéralisme[135].

Les réflexions de Pinto et de quelques autres confirment, dix ans plus tard, la vérité de cette doxa repérable, pour partie, dans les rhétoriques politiques et intellectuelles qui ont contribué à porter au pouvoir La République En Marche, c'est-à-dire ce mouvement qui ne se réclame ni de droite, ni de gauche, et qui se présenterait comme le meilleur rempart contre « les extrêmes ». Avec ses différents porte-paroles et ses soutiens, le parti d'Emmanuel Macron a pu légitimer une rhétorique d'allure

---

[134] Comme les revues *Commentaires, Le Débat* (qui a cessé de paraître en 2020), *Esprit*, mais pas seulement.

[135] Dans la doxa intellectuelle, la notion d'individu-sujet « rassure un peu tout le monde en récusant les systèmes, les dogmes, les idéologies et en rappelant les limites de la pensée classificatrice et "déterministe" (Marx, Durkheim, Bourdieu) » nous dit ainsi Pinto (*Le Café du commerce des penseurs*, *op. cit*, p. 101) ; cette notion peut aussi bien être invoquée par les adeptes d'une vision néolibérale (Pinto cite comme exemple Alain Minc, économiste, énarque et ancien conseiller politique sous différents gouvernements de gauche et de droite), d'une vision culturelle (Gilles Lipovetsky, philosophe) et postmoderne (Félix Guattari, psychanalyste et philosophe et proche de Deleuze), *ibid.*, p. 104-105.

neutre face aux discours « partisans » de l'opposition, au nom d'un réalisme qui entendrait se placer au-dessus des rapports de force dans le champ politique, et qui s'autorise à poursuivre l'application des politiques publiques néolibérales comme une évidence indiscutée et indiscutable. Le succès électoral de ce mouvement en 2017 a suscité un certain brouillage dans les repères et la représentation classiques du champ politique (*ie.* gauche/droite), au point de rendre celui-ci illisible du côté de la perception profane[136].

Il n'en demeure pas moins que les élites politiques au pouvoir exécutif depuis une trentaine d'années, en France et dans les États européens, continuent de justifier l'évidence et l'application de la raison néolibérale. Dans un article du *Monde diplomatique* paru en mai 2000, Bourdieu et Wacquant[137] considéraient déjà que cette raison participe à une vulgate planétaire qui a colonisé les structures mentales des principaux acteurs du monde économique et politique. Cette vulgate s'appuierait sur une série d'oppositions qui structurent une doxa hégémonique que les deux sociologues illustrent ainsi dans leur article :

MARCHÉ	ÉTAT
Liberté	contrainte
Ouvert	fermé
Flexible	rigide
dynamique, mouvant	immobile, figé
futur, nouveauté	passé, dépassé
Croissance	immobilisme, archaïsme
individu, individualisme	groupe, collectivisme
diversité, authenticité	uniformité, artificialité
démocratique	autocratique (« totalitaire »)

Source : Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, « La nouvelle vulgate planétaire », *Le Monde diplomatique*, mai 2000, p. 6-7.

[136] Gérard Mauger, *Repères (II) pour résister à l'idéologie dominante, op. cit.*, 165-215 ; voir en particulier la partie « L'inquiétante étrangeté du champ politique », p. 183 *sq.*

[137] Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant, « La nouvelle vulgate planétaire », *Le Monde diplomatique*, mai 2000, p. 6-7, repris in *Interventions (1961-2001) Science sociale et action politique*, *op. cit.*, p. 443-450.

En référence au titre d'un article d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss, on pourrait dire que ce tableau illustre « quelques formes primitives de classification[138] » de la raison néolibérale des élites politiques, économiques, et des intellectuels organiques décrites, par exemple, par Louis Pinto dans *Le Café du commerce des intellectuels*. Si ces formes primitives sont repérables dans les esprits des néolibéraux convaincus, elles le sont aussi plus subtilement dans les dits et les écrits de quelques conseillers du prince dont l'art est d'évaluer l'ordre du monde sur un ton tempéré, mesuré, prophétique, sensible aux excès des inégalités et du néolibéralisme : Jacques Attali et Alain Minc ont été particulièrement écoutés sous les mandats présidentiels de Mitterrand, Chirac, Sarkozy, Hollande et (encore) Macron. Par exemple, il y a dans ce passage du début d'un livre d'Attali, publié en 2014, des éléments de langage qui reflètent l'opposition entre le fermé et l'ouvert, entre la contrainte et la liberté ; il s'agit de s'arracher au déterminisme pour oser l'initiative individuelle, de ne rien attendre de l'État et d'être en somme l'entrepreneur de sa propre vie :

« Dans un monde aujourd'hui insupportable et qui, bientôt, le sera bien plus encore pour beaucoup, il n'y a rien à attendre de personne. Il est temps pour chacun de se prendre en main.

Ne vous contentez pas de réclamer une allocation ou une protection de l'État, arrachez-vous à la routine, aux habitudes, au destin tout tracé, à une vie choisie par d'autres. Choisissez votre vie !

Où que vous soyez dans le monde, homme ou femme, qui que vous soyez dans la société, agissez comme si vous n'attendiez plus rien des gens de pouvoir ; comme si rien ne vous était impossible. Ne vous résignez pas ! Ne vous bornez pas à dénoncer "l'horreur économique" du monde, ne vous contentez pas de vous indigner : l'une et l'autre attitude ne sont que des formes de lâcheté mondaine.

Pour vous débrouiller, pour réussir votre propre vie, ayez confiance en vous. Respectez-vous. Osez penser que tout est ouvert[139]. »

On le constate depuis une trentaine d'années en France et ailleurs[140] : le discours néolibéral, que légitiment nos gouvernements successifs, présente l'apparence de l'évidence[141], du bon sens, et peut s'avancer publiquement sous l'allure de la neutralité politique et de la revendication

---

[138] Marcel Mauss et Émile Durkheim, *De quelques Formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives* (1903), PUF, « Quadrige », 2017.
[139] Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, 2014, p. 7.
[140] *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale,* Raisons d'agir, 1998.
[141] Thierry Guilbert, *« L'Évidence » du discours néolibéra*l, Éditions du Croquant, 2011.

du progrès, de « la modernisation » face « aux résistances », « aux corporatismes », « aux archaïsmes », « aux vieux modèles de société ». Ce discours est une « novlangue », pour reprendre un terme créé par Georges Orwell[142], qui euphémise et recourt à l'inversion de sens et à l'oblitération de sens[143] (on dira davantage « plan de sauvegarde de l'emploi » que « licenciement collectif », « partenaires sociaux » que « syndicats », « demandeurs d'emplois » que « chômeurs », « défavorisé » ou « exclu » qu'« exploité », etc.). Il engendre un ensemble de mots positifs, d'expressions, d'oxymores (« l'égalité des chances », « le capital humain », etc.) qui ne nous permettent pas de penser la réalité mais de nous y soumettre comme une évidence indiscutable, ce qui met à l'épreuve toute tentative critique pour contrer le principe de vision du monde d'un discours conforme aux intérêts des classes dominantes et de ceux qui ne trouvent rien à redire à l'ordre économique.

C'est au nom du progrès, de « la concurrence libre et non faussée », de « la maîtrise de la dépense publique » et des « réformes qui s'imposent », d'un « régime universel des retraites[144] » que le discours néolibéral peut justifier, derrière sa séduction linguistique, le démantèlement des services publics, la régression des conquêtes sociales acquises au prix de longues luttes dans l'histoire. Ce discours peut viser « le privilège des fonctionnaires », les régimes spécifiques de certaines corporations professionnelles, dans la perspective de réduire les coûts de l'État et d'abdiquer devant l'ordre économique crédité par « les maîtres du monde[145] ». On pourrait dire que le discours de Bourdieu en soutien aux cheminots grévistes en 1995[146] apparaît, sinon prophétique, du moins comme une vérité permanente au regard des enjeux sociétaux soulevés par le mouvement des Gilets jaunes et celui contre la réforme des retraites en 2019-2020 : les politiques néolibérales appliquées par l'État contribuent, selon les mots du sociologue, à « la destruction d'une civilisation, associée à l'existence du service public[147] ».

---

[142] Georges Orwell, *1984* (1949). Dans le pays fictif du roman, *Océania* est un régime dictatorial qui diffuse et impose un langage officiel très simpliste (une novlangue) en direction de la population. C'est un langage qui vise à restreindre la pensée, à empêcher la critique de l'État au moyen d'un vocabulaire et d'une structure de langage manipulant les esprits.

[143] Alain Bihr, *La Novlangue néolibérale*, Syllepses, 2017. Voir aussi Éric Hazan, *LQR. La propagande du quotidien*, Raisons d'agir, 2006.

[144] Qui peut être contre un régime « universel » des retraites sinon des intérêts « particuliers » propres aux « corporatismes » ?

[145] « Maîtres du monde, savez-vous ce que vous faites ? », *Libération,* 14 octobre 1999.

[146] « Contre la destruction d'une civilisation », *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale, op.cit.*, p. 30.

[147] *Ibid.*

Pour des raisons d'économie et de rentabilité, de nombreux petits tribunaux, mais aussi des services hospitaliers, des postes, ont été fermés dans les zones éloignées des grandes agglomérations depuis une dizaine d'années. Le mouvement des Gilets jaunes témoigne des conséquences de la désertion des services publics dans les campagnes, de la dépendance au coût de l'essence pour rejoindre le travail, l'école, les structures de santé, etc. Par ailleurs, les délocalisations d'entreprises, la suppression de l'ISF sous le mandat Macron, les refuges financiers vers les paradis fiscaux ont donné libre cours à des pratiques « d'optimisation » fiscale moins soucieuses de servir « l'intérêt général » que de satisfaire des intérêts particuliers d'actionnaires à l'affût de la rentabilité de leurs placements sur le marché mondialisé.

Depuis l'échec des mobilisations contre « la loi travail » El Khomri (2016)[148], en passant par le mouvement des Gilets jaunes et les longues grèves contre la réforme des retraites, le gouvernement en place a souvent joué la carte du passage en force, en usant de manière autoritaire de son monopole de la violence physique (Max Weber) et symbolique (Pierre Bourdieu) pour imposer son modèle néolibéral[149]. Depuis un demi-siècle en France, jamais autant les arrestations, les violences policières[150] n'ont été si nombreuses et si mutilantes avec l'usage systématique du LBD 40, des grenades de désencerclement, des frappes physiques dans les grands mouvements de contestation. Ces derniers interrogent, dans une certaine mesure, les dérives possibles de la démocratie représentative. En effet, il faut rappeler que le succès électoral de Macron au second tour des élections présidentielles en 2017 doit beaucoup à un

---

[148] Il s'agit d'une loi qui renforce le pouvoir des directions d'entreprises face aux accords de branches et des conventions collectives (c'est la fameuse « inversion de la hiérarchie des normes »),

[149] Cf. Gérard Mauger, « L'État face aux "Gilets jaunes". Violence physique et violence symbolique », *Savoir/Agir* n°48, juin 2019, p. 107-114.

[150] Sur sa page internet, « Allô place Beauvau ? », le journaliste David Dufresne a compilé des signalements d'actes de violences policières ainsi que la nature des blessures dans les mobilisations des Gilets jaunes et les grèves contre la réforme des retraites. Entre le début du mouvement (automne 2018) et le mois de janvier 2020, le journaliste a enregistré 870 signalements de violences policières, 318 blessures à la tête, 25 personnes éborgnées, 5 mains arrachées. Dès le mois de mars 2019, L'ONU demandait à la France d'enquêter sur l'usage de la force policière dans le mouvement des gilets jaunes. Source : *Le Monde*, 6 mars 2019, « L'ONU demande à la France une enquête sur l'usage excessif de la force pendant les manifestations des gilets jaunes ».

fort taux d'abstentionnisme[151] et à une récupération importante d'électeurs de gauche, mais aussi de droite, très préoccupés, avant tout, de faire obstacle au Front National. Mais faire obstacle ne veut pas dire pour autant adhésion complète au programme de La République En Marche.

C'est donc par une sorte « d'usurpation légitime », pour reprendre une formule de Bourdieu à propos du principe de la délégation politique[152], qu'un président peut se prévaloir de sa légitimité démocratique – aux dépens d'une partie de ses électeurs en porte-à-faux avec son programme – pour imposer la poursuite, désormais autoritaire, des politiques publiques néolibérales « en marche » depuis les années 1990. On se trouve donc confronté aux dérives de la démocratie représentative : la délégation, le mandat enferme la potentialité, sinon l'exercice même, de l'usurpation. Je repense à une tribune d'intellectuels de gauche, publiée dans le journal *Libération*, qui dénonce dans le pouvoir Macron « une révolution libérale autoritaire sans précédent depuis Margaret Thatcher[153] ». Dans notre société, comme ailleurs, il y a désormais une criminalisation étatique de l'indignation politique[154] et de la colère de ceux qui, dans les régions sud et moyennes de l'espace social (selon le schéma de *La Distinction* qu'on évoquait au début de ce dialogue), font les frais de la domination économique et de l'insécurité temporelle. Loïc Wacquant, disciple de Bourdieu, observait, vingt ans plus tôt, l'émergence d'un sens commun punitif dans les États européens, ins-

---

151 On comptait 25 % d'abstentionnistes au deuxième tour des élections présidentielles en 2017, contre 20 % en 2012 et 16 % en 2007. Source : https://www.interieur.gouv.fr/Elections/Lesresultats/Presidentielles/elecresult__presidentielle2017/(path)/presidentielle-2017/index.html

152 « La délégation et le fétichisme politique », *Actes de la recherche en sciences sociales,* n°52-53, 1984, p. 49-55. Voir p. 51 sur cette notion d' « usurpation légitime ». Ce texte est repris dans *Choses dites*, *op. cit.*, p. 185-202.

153 Cf. la tribune alarmiste de ce collectif à propos de la révolution conservatrice et autoritaire de Macron, parue dans le journal *Libération* le 10 janvier 2020, sous le titre Carton rouge contre la révolution conservatrice d'Emmanuel Macron : « Nous prenions pour un coup de com le titre du livre-programme du candidat Macron, *Révolution.* Nous avions tort. Elu président, Emmanuel Macron développe avec son gouvernement une révolution libérale autoritaire sans précédent depuis Margaret Thatcher. Avec violence contre quiconque proteste. Jamais depuis longtemps, autant de manifestants n'ont été arrêtés, souvent "préventivement", c'est-à-dire sans délit. Jamais depuis longtemps, les forces de l'ordre n'ont à ce point, et par doctrine délibérée, matraqué, gazé, éborgné, mutilé – les journalistes sont également visés… ». Source : *Libération*, 10 janvier 2020, « Carton rouge contre la révolution conservatrice d'Emmanuel Macron ».

154 Vanessa Codaccioni, *Répression. L'État face aux contestations politiques*, Textuel, 2019.

piré du modèle américain : « Effacement de l'État économique, abaissement de l'État social, renforcement et glorification de l'État pénal[155] » face aux désordres publics qu'engendre le passage en force d'un modèle néolibéral prônant la réduction de la protection sociale, l'imposition d'un salariat précaire et le principe du *self-made-man*.

H. de M. – Oui, je souscris globalement à tout ce que tu dis car c'est factuellement vrai. Cela étant, la fameuse expression de « destruction d'une civilisation » lors du discours de la gare de Lyon de 1995 me semble pour le coup exagérée, surtout venant de Bourdieu qui a en général un usage précis de la langue (il a retenu ça de sa formation philosophique). Peut-être est-ce un effet d'échauffement tribunicien et mégaphonique ? Je ne sais pas. Toujours est-il que si les acquis du Conseil de la Résistance de 1945 (notamment la Sécurité sociale) sont éminemment utiles et respectables, ils ne fondent pas une civilisation, ils fondent à la limite un modèle social ou un modèle de société. Une civilisation a un substrat spirituel ou religieux et elle a une étendue (les civilisations sont parfois des empires). Elle a surtout une durée (en général plusieurs siècles, voire plusieurs millénaires) bien supérieure à celles d'une société : Assur, Sumer, Baylone, l'Égypte, la Grèce, Rome, etc. Bizarrement, cette phrase de Bourdieu me fait penser à une déclaration de Jospin (que pourtant il n'aimait guère) quand ce dernier avait déclaré : « Le socialisme est un projet de civilisation ». Non, c'est si l'on veut un projet de société. Une civilisation ne se décrète pas en quelques années ni même quelques décennies : c'est ce qui a été tenté en URSS et ça a échoué de manière patente.

Ce que tu dis me renvoie par ailleurs à un problème personnel, à savoir que, bien que globalement d'accord avec le constat de Bourdieu et avec ce que tu viens de dire, je n'ai jamais réussi à transformer mon humeur critique en tempérament militant (effet sans doute d'un habitus de droite familial qu'il faudrait interroger sociologiquement et également sans doute d'une position de *skholè* qui me fait voir les mouvements sociaux en spectateur désengagé, je veux bien l'entendre). Je ne participe jamais aux manifestations qui sont devenues pour moi purement folkloriques ; quand il y en a tous les jours, on ne voit plus trop en quoi elles sont des forces réelles de contestation de l'ordre social. C'est la « routinisation du charisme » de la manif si tu veux. On pourrait dire la même chose des grèves, je ne demande pas ni qu'on tire sur les grévistes ni qu'on interdise le droit de grève (comme les manifestations), je ne pense pas être un réactionnaire sur ce terrain-là, mais, tout

[155] Loïc Wacquant, *Les Prisons de la misère*, Raisons d'agir, 1999, p. 10.

en comprenant les revendications souvent légitimes, je n'arrive pas à y croire et je m'interroge sur l'utilité réelle des grèves (notamment dans les transports) lorsqu'elles sont aussi fréquentes. Je me demande même si la forme de la grève, issue du XIXe siècle, n'est pas en grande partie usée et périmée, si elle ne constitue pas davantage un mode d'expression qu'un mode d'action. Pour ma part, en tant que professeur, je ne me suis jamais mis en grève, je trouve que ça ne sert à rien. Et, dans les transports, le droit de grève entre en conflit avec le droit (tout aussi légitime) de se déplacer et d'aller travailler dans des conditions normales, donc l'exercice d'un droit qui empêche les autres d'exercer le leur me semble à plus d'un titre problématique. Et l'argument paternaliste du type « On fait grève pour votre bien à tous » ne m'a jamais semblé recevable. Bref, c'est comme pour le vote (ça fait un bout de temps que je ne vote plus) : je ne suis pas contre sur le principe mais je n'arrive pas à y croire. Je suis un athée des « mouvements sociaux ».

R.D. – Je me permets de réagir immédiatement à ton point de vue sur les grèves pour te dire mon désaccord en te rétorquant qu'elles sont une modalité du répertoire d'action collective[156] du salariat lorsqu'il n'y a pas d'autre moyen de s'opposer à des politiques patronales et gouvernementales qui, sous couvert de « modernisation » et « d'assouplissement » du droit du travail et des services publics, constituent en réalité des régressions, non seulement pour les salariés en grève, mais potentiellement aussi pour l'ensemble de la population active au travail ou dans ses marges. À ta différence, j'ai fait de nombreuses grèves non pour défendre mes intérêts personnels (« mon » pouvoir d'achat, « ma » convention collective de travail, « ma » retraite…) mais pour ce qui me semble être une cause collective progressiste qui transcende mes intérêts particuliers. Je n'ai jamais été heureux de faire la grève et de perdre de mon salaire, de bloquer, de faire du mal à ceux – précaires et petits salaires – qui se rendent au travail pour survivre ; mais je sais que la grève est la seule arme forte du salariat pour tenter de contrer les régressions sociales. On a tendance à oublier que nos conquêtes sociales historiques (droit du travail, sécurité sociale) ont été acquises grâce à des luttes – au prix de fortes tensions, de procès devant les tribunaux, de morts et de blessés – qui ont contraint des négociations, des infléchissements du côté des pouvoirs publics et patronaux qui ont eu intérêt, au cours du vingtième siècle (1936, 1968…), à s'assurer une certaine paix sociale par des compromis. Mais bon, revenons à Bourdieu…

---

[156] Charles Tilly, *La France conteste de 1600 à nos jours*, Fayard, 1986.

H. de M. – Oui, revenons à Bourdieu. Je vais peut-être en faire bondir certains[157] mais je pense (c'est en tout cas ma lecture, on peut en discuter) que Bourdieu n'est pas un penseur progressiste, c'est bien plutôt un penseur tragique. La lecture des livres du sociologue m'a rendu en effet extrêmement sensible au caractère quasi implacable (bien que statistique, je l'ai déjà dit : on peut toujours trouver des exceptions mais, justement, ce ne sont *que* des exceptions qui confirment par définition la règle) des déterminismes sociaux selon la triade capital-champ-habitus. Quand tu regardes le monde social armé des lunettes bourdieusiennes et que tu regardes chez n'importe quel agent social le rapport entre dispositions (habitus), position (dans le champ), prises de position (esthétique, politique, etc.), trajectoire sociale ou même comportement en général, tu te rends compte que tout ça tombe juste la plupart du temps. Quand tu as lu Bourdieu, tu peux rencontrer quelqu'un que tu ne connais pas dans une soirée et déduire après avoir parlé quelques minutes avec lui beaucoup de choses : c'est ça qui me semble assez fort et assez solide dans cette sociologie, elle te montre à quel point finalement les gens sont globalement très prévisibles.

Cette question de ce qu'on pourrait appeler le « fatalisme du probable[158] » nous renvoie à ce que je disais au début du dialogue sur les trois questions fondamentales auxquelles Bourdieu apporte une réponse : pourquoi les gens sont-ils ce qu'ils sont (et pas autre chose) ? Pourquoi font-ils ce qu'ils font et pensent-ils ce qu'ils pensent (et pas autre chose) ? Pourquoi sont-ils là où ils (en) sont et pas ailleurs dans l'espace social ?

Ces déterminismes qui fondent les rapports de domination sont globalement assez implacables, on n'en a pas assez conscience (si l'on en avait pleinement conscience, je pense que la vie sociale serait sans doute impossible, d'où le rôle de la dénégation dans les processus de violence

---

[157] Comme par exemple mon cher Jacques Bouveresse : « Bourdieu a été accusé régulièrement de proposer des analyses du monde social qui ne peuvent conduire qu'au nihilisme et à un sentiment d'impuissance plus ou moins radicale. Mais ce qu'il cherchait et ce dont nous avons besoin aujourd'hui plus que jamais était, en réalité, exactement le contraire de cela : une forme d'idéalisme réaliste, appuyé sur la connaissance plutôt que sur les désirs, les rêves, les grandes idées et les bonnes intentions » (*Bourdieu, savant & politique*, Agone, « Banc d'essais », 2003, p. 124-125).

[158] L'expression donne le titre d'une partie du célèbre article « La production de l'idéologie dominante » (co-écrit avec L. Boltanski), *Actes de la Recherche en sciences sociales*, Vol. 2, n°2-3, juin 1976, p. 39 (« La science royale et le fatalisme du probable »). Sous la plume de Bourdieu et Boltanski, cette expression a un sens évidemment péjoratif : il désigne la façon dont le discours technocratique présente comme « inévitables » les « évolutions » et la « modernisation » des structures sociales. Je lui donne ici un sens neutre et plus descriptif.

symbolique, dénégation qui vient souvent autant du côté du dominant que de celui du dominé, l'une des grandes leçons de Bourdieu étant que la violence symbolique ne fonctionne pas par effraction, elle s'exerce avec la complicité inconsciente du dominé). On croit souvent que le « déterminisme » est la marque de la toute-puissance du sociologue, je crois plutôt que c'est la marque de son impuissance. À un moment, dans le film de Carles, Bourdieu dit avec sa voix hésitante et à moitié désolée habituelle : « Mon déterminisme m'étonne moi-même ». Bourdieu aurait sincèrement préféré, je crois, une société « ouverte » faite de « mutations[159] » où les cartes peuvent être rebattues à chaque instant, où un enfant immigré fils de balayeur puisse faire l'ENA ou Polytechnique et où un enfant de médecin de Neuilly-sur-Seine puisse devenir chauffeur Uber ou livreur Amazon. Malheureusement, ce n'est pas comme ça que ça se passe, on le sait bien, et il y a globalement une grande inertie et une grande stabilité (malgré les discours fallacieux sur la « mixité sociale » et certaines initiatives un peu démagogiques de discrimination positive à l'égard des bons élèves de ZEP depuis les premières tentatives de Sciences Po Paris au début des années 2000) dans les rapports de domination de classe. Comme les monades de Leibniz (référence importante pour Bourdieu qui lui avait consacré son diplôme d'études supérieures [master 1] lorsqu'il était jeune philosophe à l'ENS), nous déroulons dès notre naissance un ensemble de virtualités socialement inscrites en nous et statistiquement prévisibles avec l'illusion d'avoir un parcours « individuel » unique (c'est la fameuse « illusion biographique »).

Quand tu regardes, par exemple, l'évolution du système scolaire depuis *Les Héritiers*, tu te dis que tu n'as pas trop de raisons d'être optimiste soixante ans après, les exclus de l'extérieur du système scolaire sont juste devenus des exclus de l'intérieur[160] qu'on a relégués dans les filières peu valorisées, notamment le lycée professionnel[161] que tu as toi-même fréquenté et dont tu parles dans ton *Lire Bourdieu*. Pourquoi

---

[159] Bourdieu insiste souvent sur le fait qu'il a construit sa pensée sociologique dans les années 1960 contre le concept (ou la prénotion, disons) de « mutation » très à la mode dans la sociologie à l'époque et encore aujourd'hui dans le discours journalistique où on aime bien parler de « société en mutation » et de « monde en mutation » (même « en pleine mutation », c'est encore mieux !). Il disait au contraire être frappé par la très grande inertie et la très grande permanence des structures sociales. Le concept de « reproduction » peut d'ailleurs être lu, je crois, comme une réponse à celui de « mutation ».
[160] Je pense au texte « Les exclus de l'intérieur » écrit par Bourdieu et Patrick Champagne in *La Misère du monde* (1993), Seuil, « Points Essais », 2007, p. 913-923.
[161] Comme je dis souvent, j'ai fait le lycée amateur car je n'étais pas assez bon pour passer professionnel…

penser que dans soixante ans la situation sera meilleure ? Cette question vaut pour l'ensemble de la situation économique, politique et sociale.

Une chose me frappe. Bourdieu, comme chacun sait, devient un personnage public en décembre 1995 à la faveur du mouvement social contre le plan Juppé. On aurait pu penser qu'à la suite de cette expérience militante de quelques semaines de 1995-1996, il rédige un grand livre sur les transformations à apporter à la société. Or, il écrit à ce moment-là son plus grand livre, mais aussi le plus tragique (ou qui autorise du moins à mon sens une lecture tragique) : les *Méditations pascaliennes* qui paraît en 1997. Je pense que plus Bourdieu étudiait les phénomènes sociaux et plus il était frappé par leur incroyable inertie et leur très grande prévisibilité, plus il se sentait au fond impuissant face à ces déterminismes quasi implacables. Son engagement en tant que personnage public dans le mouvement social de 1995 à sa mort est une sorte de geste de réaction à mon avis désespéré face à un monde social dont il n'a que trop conscience qu'il ne changera pas.

Dans un grand entretien (d'ailleurs très intéressant et disponible sur YouTube, je le recommande) à l'IEP de Bordeaux en 2001, l'une de ses dernières apparitions publiques quelques mois avant sa mort, Bourdieu déclare à un moment (à propos de la télévision) : « On pourrait dire "C'est tellement puissant, il n'y a plus qu'à se coucher". » Et il ajoute immédiatement après en soupirant : « C'est effectivement ce qu'il m'arrive de penser ». Une telle conclusion quelques mois avant sa mort (je le répète) a selon moi une valeur testamentaire, peut être élargie à l'ensemble du monde social et autorise la lecture tragique de Bourdieu que je propose.

On dresse souvent une sorte de cordon sanitaire entre le déterminisme et le fatalisme, l'un étant acceptable, objectif, scientifique, etc., et l'autre étant pessimiste et irrationnel. Et Bourdieu disait lui-même souvent que l'objectif de la sociologie était de « défataliser pour repolitiser », je n'ignore pas ce point. En 1977, il déclarait également dans une émission sur France Culture (face aux auditeurs) : « La sociologie ne doit pas conduire au fatalisme[162] ». Mais le problème qui se pose à mes yeux est le suivant : la puissance des déterminants sociaux ainsi que l'inertie des régularités (et des inégalités) qu'ils produisent et reproduisent, quand bien même on ne les naturalise pas, ne peuvent-ils pas conduire à une sorte de fatalisme pratique, une sorte de « fatalisme du probable » ? Il est vrai qu'on est plus libres en ayant conscience de tout ce qui nous détermine qu'en étant dans l'illusion du libre arbitre (c'est la leçon que Bourdieu a retenue de Spinoza). Malgré tout, la mise au jour

[162] Le Bourdieu de 2001 est peut-être aussi plus « fataliste » que celui de 1977 car il a presque vingt-cinq ans de réflexion, d'études et d'observations empiriques en plus.

des déterminismes ne suffit pas à les changer ; au contraire, en avoir conscience est certes libérateur et permet d'en limiter certains effets mais conduit aussi à les ressentir plus fortement, plus douloureusement aussi, que ce soit chez soi ou chez les autres. Avec cette hypothèse d'un Bourdieu tragique (et pas forcément progressiste), j'ai bien conscience de toucher à un point très délicat que je ne peux qu'esquisser mais ça me semble vraiment très important, et même sans doute décisif, dans la lecture que j'ai de son œuvre. Peut-être aussi est-ce une lecture de philosophe qui veut ramener la sociologie à des concepts « nobles » et « élevés »… Je suis prêt à entendre cette critique.

IV
Homo humoristicus : l'humour chez Bourdieu

> « Grâce à moi, avec moi, l'*homo* classificateur est tombé dans ses propres classements. Je trouve ça plutôt comique. Je crois que mon livre devrait faire beaucoup rire. »
> « Université : les rois sont nus », Entretien dans *Le Nouvel Observateur* à propos d'*Homo academicus* (2-8 novembre 1984)[163]

> « Je faisais une conférence devant de jeunes polytechniciens et ils me demandaient : "Selon vous, quel autre sociologue y a-t-il en France ? " J'avais dit : "Coluche". Les petits polytechniciens étaient un peu sur les fesses mais je pourrais argumenter. »
>
> Entretien à l'IEP de Bordeaux (2001)

R.D. – Dans un dialogue entre Günter Grass et Pierre Bourdieu retransmis par une chaîne de télévision franco-allemande en 1999, l'écrivain prix Nobel reproche au sociologue l'absence d'humour dans l'ouvrage collectif *La Misère du monde* ; Grass argumente alors dans le sens de l'utilité de l'humour de résistance, du rire sardonique face aux situations sociales d'échec, au moyen de l'écriture littéraire. Mais « l'époque n'est vraiment pas drôle », lui répond Bourdieu pour justifier l'écriture de son ouvrage qui rappelle le contexte du retrait de l'État et de ses effets sur le sort des populations touchées par la misère de condition[164].

Cette séquence du dialogue donne l'image d'un sociologue animé par la gravité et peut laisser penser, pour les téléspectateurs, qu'il n'y a pas d'humour dans son œuvre. Six ans plus tôt, dans l'émission télévisée *La Marche du siècle,* de Jean-Marie Cavada (France 3, 1993), Bourdieu

---

[163] *Interventions (1961-2001). Science sociale et action politique*, *op. cit.*, p. 192.

[164] Günter Grass : « La seule question qui m'a frappé fait peut-être partie du domaine de la sociologie : il n'y a pas d'humour dans ce genre de livre. Il manque le comique de l'échec, qui joue un grand rôle dans mes histoires, les absurdités découlant de certaines confrontations ». Plus loin Bourdieu lui répond ceci : « On nous dit : vous n'êtes pas drôle. Mais l'époque n'est vraiment pas drôle, il n'y a pas de quoi rire »

nous laisse cette même impression pendant son échange avec l'abbé Pierre : la gravité, la retenue, le sourire mesuré lorsqu'il évoque sa démarche sociologique. Point d'humour non plus dans l'émission « Arrêt sur image » de Daniel Schneidermann (La Cinquième, 1995) qui l'interroge, avec d'autres journalistes, sur sa prise de position à l'égard du mouvement social contre la réforme d'Alain Juppé.

Interrogé dans son bureau du Collège de France par Laure Adler en 1998[165], l'animatrice lui demande la signification d'une carte illustrée derrière lui (et qu'on peut voir dans la conférence vidéo *Sur la télévision* en arrière-plan de son bureau) portant la mention « Joyeux bordel » ; au cours de sa réponse, Bourdieu défend la possibilité d'un « gai savoir » en sociologie, mais sans définir la forme qu'il peut prendre dans l'écriture sociologique. C'est dans le film de Pierre Carles, *La Sociologie est un sport de combat* (2001), que l'on voit Bourdieu en plein rire dans une séance de travail collectif qui réfléchit à la définition d'indicateurs sur les effets négatifs du néolibéralisme dans les pratiques et les conditions de vie de la population : Patrick Champagne (sociologue) et Bourdieu sont filmés dans un moment de relâchement, aux côtés, entre autres, de Rémi Lenoir (sociologue) qui argumente sa réserve sur l'hypothèse de certains indicateurs. Bourdieu est attentif à la réserve de Lenoir et rétorque son humour pour avancer la discussion collective :

« Si chacun de nous met sa machine critique en marche, en fonction de ses compétences sur chacun de ces indicateurs, on pulvérise tout. Vous, vous bousillez toute la démographie (regard en direction de Rémi Lenoir). Non, mais c'est vrai (rire). Bon, moi, l'éducation […]. C'est lui (Patrick Champagne) qui a bousillé l'alcoolisme. Ah… Mais il faudrait que je raconte, elle est très bien celle-là : bah il a dit (Champagne) que l'alcoolisme est un indice favorable au néolibéralisme, parce qu'il diminue […]. En tout cas, ce n'est pas un indicateur très net… »

Dans les archives radiophoniques, on se souviendra aussi de l'inoubliable série d'entretiens « À voix nue » entre l'historien Roger Chartier et Bourdieu, sur France Culture en 1987[166] : on y entend un sociologue alerte, plein d'humour et de complicité avec l'historien. Je retiendrais ce petit passage très drôle, parmi d'autres interventions de Bourdieu, dans lequel le sociologue utilise une référence expérimentale en zoologie pour illustrer le sens des prises de parole dans les débats politiques et journalistiques des soirées électorales à la télévision. On ne peut s'empêcher de sourire lorsqu'il évoque de cette manière la fonction du métadiscours comme un jeu de positionnement en vue de profits symboliques :

---

[165] Laure Adler, « Le Cercle de Minuit », France 2, 1998.

[166] Ces entretiens ont été publiés ensuite sous le titre *Le Sociologue et l'historien*, *op. cit.*

« Par exemple, on pourrait prendre une soirée de télévision, une soirée électorale, et en faire une analyse terrible mais peut-être impubliable parce que ça serait considéré comme une démolition criminelle ; ça serait le professeur de science politique qui vient commenter le journaliste qui vient commenter l'homme politique, chacun luttant non pas pour avoir le dernier mot mais pour être en position de métadiscours par rapport au précédent. J'emploie une métaphore qui est très amusante. C'est dans une expérience célèbre de Kellogg, qui travaillait sur les singes. Un jour, il met une banane suspendue en l'air, hors de portée du singe ordinaire ; ils essaient tous de sauter, puis Sultan, qui est le plus malin, attrape une petite guenon, de ses petites amies, la met dessous, grimpe dessus et attrape la banane. Ensuite tous les singes sont là, avec une patte en l'air, pour monter sur l'autre, mais personne ne veut plus. Tout le monde ayant compris qu'il ne faut pas se laisser monter dessus, personne ne veut plus être dessous. Eh bien, dans beaucoup de discussions que nous voyons à la télévision, de débats de soirée électorale, ce sont des gens qui ont la patte en l'air pour monter, mais pour avoir quoi ? Pour être celui qui fait du méta[167] ».

Les situations d'entretiens avec des interlocuteurs plus ou moins en accord sur le plan intellectuel facilitent les raccourcis interprétatifs, les excès, l'humour, la dérision, la complicité dans la manière de commenter le monde social. Ceci est perceptible dans les entretiens avec Roger Chartier, Antoine Spire, Pascale Casanova, Didier Eribon et quelques autres. Dans ces conditions, Bourdieu peut s'autoriser à dire que la sociologie rend visible la comédie mais aussi le tragique des rapports de pouvoir dans le monde social, et à résumer ainsi le pouvoir symbolique, la parole d'autorité, la délégation, la représentation, « l'ursupation légitime » des mandataires d'institutions :

« La sociologie s'apparente à la comédie, qui dévoile les ressorts de l'autorité. Par le déguisement (Toinette médecin), la parodie (le latin foireux de Diafoirus) ou la charge, Molière démasque la machinerie cachée qui permet de produire des effets symboliques d'imposition ou d'intimidation, les trucs et les trucages qui font les puissants et les importants de tous les temps, l'hermine, la toge, les bonnets carrés, le latin, les titres scolaires, tout ce que Pascal le premier a analysé.

Après tout, qu'est-ce qu'un pape, un président ou un secrétaire général, sinon quelqu'un qui se prend pour un pape ou un secrétaire général ou plus exactement pour l'Église, l'État, le Parti ou la nation. Seule chose : ce qui le sépare du personnage de comédie ou du mégalomane, c'est qu'on le prend généralement au sérieux et qu'on lui reconnaît ainsi

[167] *Ibid.*, p. 49-50.

le droit à cette sorte "d'imposture légitime" comme dit Austin. Croyez-moi, le monde vu comme ça, c'est-à-dire comme il est, est assez comique. Mais on a souvent dit que le comique côtoie le tragique. Et on reviendrait à Pascal joué par Molière[168]. »

À l'occasion de la parution de son livre *Homo academicus* en 1984, Bourdieu s'en prend ainsi à l'illusion des intellectuels portés à se penser inclassables, en recourant à une thématique zoologique comique :

« Vous avez peut-être lu cette nouvelle de David Garnett, "*A Man in the zoo*", qui raconte l'histoire d'un jeune homme qui se brouille avec sa petite amie au cours d'une visite dans un zoo. Désespéré, il écrit au directeur dans une sorte d'acte suicidaire, pour lui proposer un mammifère qui manque à la collection : lui-même. On le met dans une cage à côté du chimpanzé, avec une étiquette qui dit, je cite de mémoire : "*Homo sapiens*. Ce spécimen a été offert par John Cromantie, *Esquire*. Les visiteurs sont priés de ne pas irriter l'homme par des remarques personnelles".

Au fond, c'est un peu ce que j'ai fait et c'est un peu ce que j'aurais envie d'écrire sur l'étiquette. Grâce à moi, avec moi, l'*homo* classificateur est tombé dans ses propres classements. Je trouve ça plutôt comique. Je crois que mon livre devrait faire beaucoup rire[169]. »

En parlant de philosophes « inclassables » qui entendent échapper à l'objectivation vulgaire des sciences sociales par la « profondeur » de leur pensée, c'est dans un entretien réalisé par Antoine Spire que Bourdieu se livre à une explication très raccourcie, aux effets comiques, de la libido socialement constituée qui anime « l'ontologie politique » de Heidegger :

« Heidegger voulait dire des choses horribles. Cassirer, son frère, directeur d'une grande galerie à Hambourg, bourgeois, belle chevelure blanche, etc., allure formidable, et moi, petit paysan, j'arrive, j'ai un mauvais accent et il me double à gauche ! C'est insupportable ! Il voulait dire ça : mais il ne pouvait pas dire ça comme ça, il aurait été jeté tout de suite. Alors il a dit : "Il faut retourner *la Critique de la raison pure* et la vérité de la *Critique*, elle n'est pas dans la dialectique comme dit Cassirer, etc., elle est dans l'esthétique transcendantale." Parce qu'il était soumis à une censure formidable, il a fait une création philosophique, au demeurant magnifique, pleine d'intérêt, pour des raisons formidablement mauvaises[170]. »

---

[168] Entretien avec Didier Eribon, *Libération*, 19 octobre 1982, repris in *Interventions (1961-2001). Science sociale et action politique*, *op. cit.*, p. 176.

[169] « Université : les rois sont nus », Entretien avec Didier Eribon paru dans *le Nouvel Observateur*, 2-8 novembre 1984, in *Interventions (1961-2001). Science sociale et action politique*, *op. cit.*, p. 192.

[170] « *Si le monde m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner* ». *Entretien avec Antoine Spire, op. cit.*, p. 56

À partir de *Ce que parler veut dire*[171], l'analyse de la parole d'autorité de l'Église et des partis politiques permet à Bourdieu de définir la logique des rouages du langage sacerdotal, qui en impose, chez les mandataires althussériens de la pensée de Marx :

« Je me méfie du "nous" (rires). Mon chef-d'œuvre politique, si j'ose dire, c'est le truc sur Balibar et Althusser. Vous n'avez jamais lu ça (rires). Il faut lire ça… Je voulais répondre aux althussériens qui me faisaient chier, il n'y a pas d'autre mot. Mais je voulais leur répondre sans leur faire l'honneur de leur répondre. J'ai donc cherché, j'ai relu *Les Provinciales, L'Idéologie allemande,* Nietzsche. Et dans *L'Idéologie allemande*, j'ai trouvé des textes de Marx sur Stirner qui s'appliquaient presque *ad hominem*. J'ai donc fait parler Marx dans des bulles ; en face, il y a la page de Balibar sur Althusser. Et au-dessous, il y a des commentaires très sérieux sur la rhétorique de l'importance : qu'est-ce que c'est de dire "je", "nous", etc. ? Bref, je comptais les "je", les "nous", le "je" qui se convertit en "nous"[172]… »

Tu avais aussi attiré mon attention sur ce passage d'un cours du 2 mai 1985 qui, parmi d'autres, illustrait bien l'humour de Bourdieu dans ses cours :

« Il y a, à chaque époque, un livre structurant que tout le monde lit, mais qu'ensuite les histoires littéraires oublient. C'est encore plus vrai en philosophie. D'où la fausseté des histoires de la philosophie : elles ne retiennent que les signes et elles oublient que Hegel – qui, lui, l'a dit, alors on s'en souvient – et plus généralement tous les philosophes lisent le journal tous les matins. Ils lisent, comme nous tous, des trucs complètement idiots (par exemple, je ne sais pas… l'équivalent de *Science et vie*), et on fait comme s'ils avaient passé leur vie à lire Kant [*rires de la salle]*, ce qui fausse un peu la lecture que nous avons de ces auteurs. Quand Hegel se promenait dans la rue, il voyait, comme nous tous, des enseignes et des tas d'autres choses normales qu'il a dans la tête quand il parle de philosophie[173]. »

Comment analyses-tu, de ton côté, la place et la fonction de l'humour dans la pensée de Bourdieu ?

H. de M. – Le plaisir de la lecture de Bourdieu est effectivement souvent lié, pour moi, à l'humour et on peut se souvenir que dans un cours

---

[171] *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982. Repris et augmenté sous le titre *Langage et pouvoir symbolique* en 2001, *op. cit.*

[172] « À contre-pente », *VACARME,* n° 14, 2 janvier 2001, p. 11.

[173] *Sociologie générale. Volume 2. Cours au Collège de France 1983-1986*, Cours du 2 mai 1985, *op. cit.*, p. 670.

du Collège de France sur Manet, Bourdieu indique en passant qu'il faudrait penser la « stylistique de la plaisanterie[174] ». Ce thème de l'humour n'est pas en général un thème beaucoup mis en avant quand on parle de sociologie malheureusement, ni quand on parle de Bourdieu : le récent *Dictionnaire international Bourdieu* dirigé par Gisèle Sapiro contient ainsi des centaines d'entrées mais pas d'entrée « Humour ». Il faudrait se demander sociologiquement pourquoi : sans doute n'est-ce pas un thème assez « sérieux » ou « légitime » pour faire l'objet d'une notice savante dans un dictionnaire académique (et qui plus est « international »). Pourtant, c'est un fait intéressant (et que je n'ai jamais vu analysé) que l'objectivation sociologique produit un effet comique quand elle s'empare des dominants mais pas quand elle concerne les dominés. Donc, si tu veux, Günter Grass a raison, on ne rit pas beaucoup quand on lit *La Misère du monde*. Rien que le titre annonce la couleur et on peut comprendre Bourdieu : devant une telle situation sociale « il n'y a vraiment pas de quoi rire ». De même qu'on ne rit pas beaucoup dans les *Méditations pascaliennes* qui est pourtant mon livre préféré de Bourdieu, mais aussi sans doute son livre le plus tragique où il dévoile à mon avis le fond de sa pensée anthropologique et philosophique.

Malgré tout, comme il le rappelle lui-même dans l'un des entretiens que tu viens de citer, Pascal n'est jamais loin de Molière. Et la « méditation » sur la vanité des hommes qui attendent leur salut de la société comme ils l'attendaient naguère de Dieu[175], méditation qui clôt le livre de 1997 sur une sorte d'eschatologie du néant de la vanité sociale (employons les grands mots…), cette méditation peut très bien s'articuler par ailleurs avec une tonalité comique assumée dans les effets satiriques que produisent les descriptions socio-ethnographiques des classes dominantes.

Chez Bourdieu, on peut ainsi passer du tragique au comique, de la méditation pascalienne à la farce moliéresque. J'ai personnellement beaucoup ri en lisant, par exemple, les analyses sur la bourgeoisie et certains encadrés dans *La Distinction* ou certains passages d'*Homo academicus* sur

---

[174] « […] Parodie veut dire qu'une œuvre change de sens selon le lieu où elle est produite : dans certains lieux, elle peut être déplacée. Il y a des plaisanteries qu'on ne ferait pas en conseil des ministres ou qu'on ne ferait pas dans un salon parce que "c'est une plaisanterie de balayeur". Il y a une stylistique de la plaisanterie qui est, comme toutes les stylistiques, socialement conditionnée » (*Manet. Une révolution symbolique. Cours au Collège de France 1998-2000* suivi d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdieu [2013], Cours du 13 janvier 1999, *op. cit.*, p. 59).

[175] Bourdieu a vraiment pris à mon avis très au sérieux la phrase de Durkheim « La société, c'est Dieu » qu'il cite dès la leçon inaugurale de 1982 (*Leçon sur la leçon*, Minuit, 1982, p. 52).

les universitaires (Bourdieu, comme tu le rappelles, avait dit publiquement que c'était, derrière ses tableaux et ses apparences sérieuses, un livre comique). Il faudrait d'ailleurs s'interroger sur le choix des titres aussi : *Homo academicus* est un titre drôle, qui fait sans doute peut-être écho au latin des médecins de Molière (ce « latin foireux de Diafoirus » que tu citais également auparavant). De même, très peu ont vu l'ironie du titre *La Noblesse d'État* : ce dernier livre paraît, comme tu le sais, en 1989 à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française qui est censée avoir mis fin au règne de la noblesse (où l'on voit encore la malice de Bourdieu).

Quand tu lis justement *La Noblesse d'État* (un gros pavé aux allures très austères plein de statistiques, de chiffres et de tableaux), tu te marres vraiment, c'est un *page-turner*, comme on dit maintenant, tu ne peux plus t'arrêter. Je l'ai pour ma part dévoré en trois ou quatre jours. Je me souviens notamment de pages extrêmement drôles sur le grand oral de l'ENA. Il est très probable (les émotions subjectives ont toujours des explications objectives) que, moi qui ai raté l'oral de l'ENS et qui, à l'époque, peinais à décrocher l'agrégation, j'ai trouvé dans cette objectivation sociologique des grandes écoles une forme de revanche par rapport à mon échec qui pourrait expliquer ce plaisir de lecture. L'analyse sociologique du comportement des dominants dans la mesure où elle dévoile en effet « les ressorts de l'autorité » a souvent des affinités très étroites avec la satire (autre thème en commun à Bourdieu et à Bouveresse). C'est un peu dans cet esprit-là que j'utilise la sociologie dans *Les Imposteurs de la philo*, par exemple.

La dimension comique de la pensée de Bourdieu apparaît à mon avis de façon encore plus explicite dans les cours du Collège de France qui sont petit à petit publiés depuis quelques années. C'est notamment pour ça qu'ils sont si agréables à lire ou à écouter quand on le peut (voir par exemple les sons des cours sur Manet de 1999 qu'on peut trouver sur Internet en tapant « 7 cours de Pierre Bourdieu sur Manet » sur un moteur de recherche). Tu te rends compte qu'il avait vraiment beaucoup d'humour et je pense que les gens qui venaient l'écouter venaient aussi pour ça. C'est agréable de pouvoir apprendre et comprendre des choses assez complexes sans trop s'ennuyer et en ayant envie de revenir la fois suivante !

Cette double référence Pascal-Molière (Bourdieu l'assume, donc prenons en acte) me ferait personnellement placer Bourdieu dans une tradition entre comique et tragique dans laquelle il ne s'est jamais situé volontairement qui est la tradition des moralistes du XVIIe siècle. Je me demande si, derrière tout son appareil scientifique, le sociologue n'est pas au fond (au moins en partie et peut-être inconsciemment) l'héritier des

moralistes dont l'ambition était de mettre en évidence les illusions que les hommes entretiennent sur eux-mêmes. La société, c'est un peu la foire aux vanités, comme dirait Thackeray, et cette vanité a une double face, comique et tragique (voir encore une fois la dernière page des *Méditations pascaliennes*). Et l'on peut rappeler, par exemple, que Bourdieu conclut son cours du 29 avril 1993 sur une citation des *Maximes* de La Rochefoucauld :

« Pour finir – sinon, je ne m'arrêterai plus –, je vais vous lire une citation de La Rochefoucauld et je vais vous demander, comme dans les écoles, d'y réfléchir pour la prochaine fois *[rires de la salle]* ! Elle indique bien ce que je voulais esquisser : "Le trop grand empressement que l'on a de s'acquitter d'une obligation est une espèce d'ingratitude." La littérature, c'est très fort : il y a là vraiment en condensé l'essentiel de ce que j'ai dit sur le rapport au temps[176]. »

R.D. – Bourdieu enviait effectivement, c'est vrai, les écrivains et leur liberté de ton rendue possible par les jeux de l'écriture romanesque (on pense aussi évidemment à Flaubert et à la distance ironique du narrateur flaubertien avec ses personnages) ou dramaturgique. Cette écriture permet de déplorer, mais aussi de moquer la vérité du monde social. Dans une émission radiophonique, « Le bon plaisir », animée par Pascale Casanova[177], le sociologue prend pour modèle l'écrivain et dramaturge Thomas Bernhard pour saluer sa description très comique de Martin Heidegger dans *Maîtres anciens*[178], un peu comme si Bourdieu regrettait les limites – et sûrement l'aspect rabat-joie – du formalisme que lui impose l'écriture scientifique lorsqu'il critique lui-même l'ontologie politique réactionnaire du philosophe[179]. La référence à Thomas Bernhard est également présente dans un article de Bourdieu consacré aux « esprits d'État[180] » : la critique comique, sarcastique de l'écrivain à propos du conditionnement des individus par l'État est citée par le sociologue comme fil conducteur pour poser sa propre réflexion sur la pensée d'État logée dans notre perception du monde.

---

[176] *Anthropologie économique. Cours au Collège de France 1992-1993* (2017), Seuil, « Points Essais », 2021, p. 85.

[177] « Le bon plaisir », France Culture, 23 juin 1990. On notera d'ailleurs qu'au cours de cette émission le comédien et metteur en scène Denis Podalydès souligne le rôle central de l'humour chez Bourdieu et l'aspect à bien des égards théâtral de bien de ses textes.

[178] Thomas Bernhard, *Maîtres anciens* (1985), Gallimard, « Folio », 1991.

[179] *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, « Le sens commun », 1988.

[180] « Esprits d'État », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 96-97, mars 1993, p. 49-62. Cet article est contemporain du cours au Collège de France « Sur l'État ».

V
« C'est pas Dieu, c'est Bourdieu, il faut pas se tromper[181] ! » : critiquer Bourdieu ?

> « J'en profite pour dire ça parce j'y tiens beaucoup : jusqu'à présent, j'ai été l'objet d'attaques, mais jamais de réfutations au sens rigoureux du terme ; je dirai qu'une des raisons de ma tristesse, c'est que, dans le champ intellectuel français, j'ai beaucoup d'ennemis mais pas d'adversaires, c'est-à-dire des gens qui feraient le travail nécessaire pour m'opposer une réfutation. Je sais qu'en pareil cas on me répond "Mais ça, c'est totalitaire parce que vous êtes irréfutable." Pas du tout. Mais pour me réfuter, il faut se lever de bonne heure, il faut travailler. C'est un peu arrogant, mais bon… »
>
> *Le Sociologue et l'historien* (2009)[182]

R. D. – Sachant que nous ne pratiquons pas le métier de sociologue, je m'interroge sur notre (ma) légitimité, notre compétence pour formuler une critique recevable de la vision du monde social de Bourdieu. Ce qui ne veut pas dire pour autant que nous devrions nous taire. Je vais essayer de m'avancer prudemment en commençant par rappeler que la

---

[181] Pierre Carles, *La Sociologie est un sport de combat* [2001], DVD CP Productions, 2006 (disponible en intégralité sur YouTube). Vers la fin du film, on y voit Bourdieu intervenir dans une salle publique culturelle de la ZUP du Val Fourré (Mantes-la-Jolie), en décembre 1999. Face à lui, des jeunes réagissent et manifestent leur réticence à l'égard de la parole du sociologue. Saïd Bahij, artiste, prend le micro et évoque la condition dominée des jeunes de quartier et leur stigmatisation ; il en vient à dire, en regardant le public face à Bourdieu : « Voilà, quoi, j'ai fini. Maintenant, si vous voulez parler à Bourdieu, c'est pas Dieu, c'est Bourdieu, il faut pas se tromper ! ». Un article très intéressant rend compte de cette soirée d'intervention : Joël Mariojouls, « Pierre Bourdieu au Val Fourré : de quelques obstacles à la réception profane d'une sociologie critique », *Sociétés contemporaines*, 2006, n°64, p. 115-133.

[182] *Op. cit.*, p. 27.

pensée de Bourdieu a fait l'objet de très nombreuses critiques dans le milieu intellectuel et celui de la presse ; cette dernière a été souvent rude dans les années 90 – tout particulièrement en 1998 – puis un peu plus partagée autour de 2002, après la disparition du sociologue. Patrick Champagne va même jusqu'à dire que Bourdieu a été l'objet d'un véritable lynchage médiatique[183] de la part de journalistes, auteurs de sottises, qui n'ont pas vraiment lu son œuvre[184]. Les petits ouvrages à succès *Sur La télévision* (1996)[185], *Les Nouveaux chiens de garde* (1997)[186], *Contre-feux* (1998)[187], *Le « Décembre » des intellectuels français* (1998)[188], publiés par les éditions Raisons d'agir, ainsi que les prises de position de Bourdieu en faveur du mouvement social de 1995, ont fait naître une certaine hostilité chez une partie des intellectuels hétéronomes, des chroniqueurs et des éditorialistes dominants peu enclins à remettre en cause les mécanismes de fonctionnement du champ journalistique ainsi que les politiques néolibérales qui pèsent sur celui-ci et qui sont déployées par l'État sur d'autres terrains.

Il faudrait distinguer les critiques qui proviennent du champ même des sciences sociales (critiques de la communauté scientifique[189]) de celles tenues par « les intellectuels hétéronomes[190] », « les intellectuels de luxe[191] » ou les éditorialistes du « haut clergé médiatique[192] ». Toutes ces critiques ne sont pas à mettre au même niveau et il est impossible,

---

183 Patrick Champagne, « La sociologie réflexive de Pierre Bourdieu », *Sciences humaines*, numéro spécial, 2002, p. 96-100.

184 Ces sottises sont nombreuses. Un exemple parmi d'autres : « Peut-être, avec ces faits et ce livre [Daniel Schneidermann, *Du Journalisme après Bourdieu*, Fayard, 1999], arrivera-t-on enfin à la lucidité sur ce qu'a vraiment été l'entreprise menée autour de Bourdieu : l'extravagante transformation en successeur de Sartre de celui qui n'est, en fait, qu'un gourou pour nostalgiques des idées simples », Laurent Joffrin, « L'illusion du professeur Bourdieu », *Le Nouvel Observateur* du 6-12 mai 1999, p. 102.

185 *Sur la télévision*, *op. cit.*

186 Serge Halimi, *Les Nouveaux chiens de garde* (1997), Nouvelle édition actualisée et augmentée, Raisons d'agir, 2005.

187 *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, *op. cit.*

188 Julien Duval, Christophe Gaubert, Frédéric Lebaron, Dominique Marchetti et Fabienne Pavis, *Le « Décembre » des intellectuels français*, Raisons d'agir, 1998.

189 Voir par exemple, Bernard Lahire (dir.), *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques,* La Découverte, 1999.

190 Julien Giry, « Les nouveaux réactionnaires. Trajectoire sociopolitique et surface médiatique de deux intellectuels hétéronomes : Alexandre Adler et Alain Finkielkraut ». *Les « nouveaux réactionnaires ». Genèse, configurations, discours*, décembre 2014, Liège Belgique : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01687447/document

191 Louis Pinto, « Pour une sociologie des intellectuels de luxe », *Savoir/Agir,* n°47, Éditions du Croquant, octobre 2019, p. 97-107.

192 Patrick Champagne, « La sociologie réflexive de Pierre Bourdieu », *art. cit.*

dans un dialogue comme le nôtre, de pouvoir les restituer et les mesurer aux critiques de ces critiques. On peut tout d'abord mettre en avant les critiques de « seconde zone » repérables dans la presse écrite, c'est-à-dire celles qui sont péremptoires, accusatoires, de mauvaise foi, et qui ne demandent pas beaucoup d'efforts intellectuels chez ceux qui les produisent. On pourrait en inclure d'autres : les auteurs de pamphlets, sans matériaux d'enquête, sont aussi des *fast thinkers* portés par des réseaux de connivences dans les médias et soucieux de frapper les esprits en suscitant des polémiques très rentables symboliquement et pécuniairement. Je retiens surtout les critiques qui m'ont souvent mis en colère de Gérald Bronner, de Luc Ferry, d'Alain Finkielkraut, de Nathalie Heinich, de Jeannine Verdès-Leroux, d'Olivier Mongin, de Laurent Joffrin et de quelques autres dans les colonnes du *Nouvel Observateur*, du *Point,* de *L'Événement du jeudi,* de la revue *Esprit,* etc.

Mais pour mieux comprendre la charge des critiques lancées contre le sociologue et le collectif Raisons d'agir auquel il participait, on doit rappeler quelques éléments contextuels. Si Bourdieu était déjà connu du grand public, notamment avec ses livres *Les Héritiers* (1964) et *La Distinction* (1979), il a surtout obtenu une audience très importante en 1993 avec la publication de l'ouvrage collectif *La Misère du monde* qu'il avait dirigé. Les articles dans la presse de l'époque étaient nombreux et le sociologue avait été invité dans la célèbre émission télévisée de Jean-Marie Cavada, *La Marche du siècle*, pour s'exprimer aux côtés de l'Abbé Pierre. *La Misère du monde,* ouvrage d'un millier de pages, rend compte de témoignages d'habitants de quartiers populaires mais aussi de professionnels qui interviennent auprès d'eux dans un contexte d'incompréhension mutuelle, de tensions, avec pour toile de fond le désengagement de l'État et un traitement médiatique très discutable des malheurs sociaux. Le regard sociologique de l'équipe animée par Bourdieu porte alors sur les différentes expressions de la misère de condition des classes populaires à laquelle se confronte aussi la misère de position de la main gauche de l'État : travailleurs sociaux, enseignants, conseillers d'insertion, juges pour enfants, etc.

C'est à partir de cet ouvrage que l'on peut mieux comprendre le sens de l'engagement de Bourdieu dans le mouvement social de l'automne 1995 contre la réforme Juppé de la sécurité sociale et les politiques annoncées de démantèlement du service public. Au cours de ce mouvement de grève massif, le sociologue signera l'« Appel des intellectuels en soutien aux grévistes » qui avait été mis en place pour contrer la pétition « Pour une réforme de fond de la sécurité sociale » portée par les défenseurs d'une gauche réformiste, prête à des compromis avec le gouverne-

ment Juppé. Olivier Mongin et Joël Roman, animateurs de la revue *Esprit*[193], sont à l'origine de cette pétition. En 1998, ces derniers réagiront avec virulence[194] à la publication d'une analyse sociologique[195] qui objective les principes de vision du monde des intellectuels signataires des deux pétitions antagonistes et qui rappelle que la revue *Esprit* – mais aussi les membres de la Fondation Saint Simon[196] ou la Revue *Le Débat* – participent, d'une certaine manière, « au mouvement plus large de restauration conservatrice » et « à faire du néolibéralisme et du conservatisme moral la nouvelle philosophie de l'engagement des intellectuels[197] ».

Au niveau médiatique, l'année 1998 est à la fois très « faste » pour Bourdieu et le collectif Raisons d'agir mais aussi très à charge dans la presse écrite. C'est l'année de la publication de *La Domination masculine*[198], du *« Décembre » des intellectuels français* et du premier volume de *Contre-feux* (un second suivra en 2000). Bourdieu affirme davantage sa critique du néolibéralisme dans l'espace public. Dans un article pour la revue *Regards sur l'actualité*, Michel Offerlé a pu quantifier les références à Bourdieu sur la base d'un dépouillement du journal *Le Monde*[199] : à la fin des années 80, on compte une trentaine d'articles par an qui font référence au sociologue, puis une cinquantaine dans les années 90, et autour de 120 pour l'année 98. On peut donner quelques repères dans le cours de cette année.

---

[193] La revue *Esprit*, issue du mouvement intellectuel personnaliste, a été fondée en 1932 par Emmanuel Mounier. Elle s'intéresse aux grands thèmes de l'actualité et aux débats de société.

[194] Olivier Mongin et Joël Roman, « Le populisme selon Bourdieu ou la tentation du mépris », *Esprit,* 244, juillet 1998, p. 158-175 : « Ce libelle ne pratique pas seulement des amalgames, il ruine les règles minimales de la déontologie intellectuelle. […] Loin d'être une contribution à l'histoire du mouvement ou tout simplement à la compréhension des événements, c'est à illustrer une thèse préconstruite que sont systématiquement utilisés nos propos, avec en outre des débordements curieux qui témoignent davantage d'une mentalité de flic que d'un scrupule de sociologue. » (p. 164-166).

[195] Julien Duval, Christophe Gaubert, Frédéric Lebaron, Dominique Marchetti et Fabienne Pavis, *Le « Décembre » des intellectuels français, op., cit.*

[196] La Fondation Saint Simon (1982-1999) était un club de réflexion réunissant des hauts fonctionnaires, des responsables libéraux, des intellectuels et des hommes d'affaires. Elle soutenait, en gros, l'idée d'une démocratie associée au libre développement du marché. Parmi des membres connus : Pierre Rosanvallon, Alain Minc, Jean-Luc Lagardère, Luc Ferry, Laurent Joffrin ou Alain Touraine.

[197] *Ibid.*, p. 115.

[198] Ce livre se vend à 70 000 exemplaires pendant l'année 1998. Source : Florence Noiville « Le nombre de titres parus en France bat des records », *Le Monde*, 22 décembre 1998.

[199] Michel Offerlé, « Engagement en politique : Pierre Bourdieu en politique », *Regards sur l'actualité*, n°248, février 1999, p. 38.

Au mois de janvier, Bourdieu cosigne une tribune dans *Le Monde*[200] pour soutenir le mouvement des chômeurs en France et dénoncer à la fois le cynisme des marchés financiers, le désaveu d'une partie des syndicats dominants (la CFDT dirigée par Nicole Notat est visée implicitement) et des médias. En mars, le sociologue fait un papier pour *Le Monde diplomatique*, intitulé « L'essence du néolibéralisme » qui décrit celui-ci comme « un programme de destruction des structures collectives capables de faire obstacle à la logique du marché pur[201] ». Au mois d'avril, le Journal *Le Monde* publie une nouvelle tribune du sociologue, « Pour une gauche de gauche », qui dénonce les faux semblants de la gauche plurielle au gouvernement de l'époque – animée par « la troïka néo-libérale Blair-Jospin-Schröder » – et sa démagogie qui floue les espoirs des classes populaires, des sans-papiers, des chômeurs, du monde enseignant[202]. Cette tribune va susciter, d'une part, la réaction de certains éditorialistes qui, confondant « gauche de gauche » avec « gauche de la gauche », percevront dans les propos de Bourdieu l'expression d'un virage vers l'extrême-gauche, et d'autre part le mécontentement d'élus politiques proches de la gauche gouvernementale[203]. Au mois d'avril encore,

---

[200] « Les actions des chômeurs flambent » (avec Frédéric Lebaron et Gérard Mauger) *Le Monde*, 17 janvier 1998 : « Le chômage de masse reste en effet l'arme la plus efficace dont puisse disposer le patronat pour imposer la stagnation ou la baisse des salaires, l'intensification du travail, la dégradation des conditions de travail, la précarisation, la flexibilité, la mise en place des nouvelles formes de domination dans le travail et le démantèlement du code du travail. Quand les firmes débauchent, par un de ces plans sociaux annoncés à grand fracas par les médias, leurs actions flambent. Quand on annonce un recul du chômage aux États-Unis, les cours baissent à Wall Street. En France, 1997 a été l'année de tous les records pour la Bourse de Paris. » Article repris in *Interventions (1961-2001). Science sociale et action politique*, *op. cit.*, p. 357-359.

[201] « L'essence du néolibéralisme », *Le Monde diplomatique*, mars 1998.

[202] « Pour une gauche de gauche », *Le Monde*, 8 avril 1998 : « il est temps que le quatuor Jospin, Chevènement, Hue, Voynet se rappelle que les majorités de gauche ont conduit au désastre chaque fois qu'elles ont voulu appliquer les politiques de leurs adversaires et pris leurs électeurs pour des idiots amnésiques. »

[203] Ariane Chemin, « Pierre Bourdieu devient la référence intellectuelle du mouvement social », *Le Monde*, 8 mai 1998 : « Le "point de vue" de Pierre Bourdieu "Pour une gauche de gauche", publié dans *Le Monde* du 8 avril, n'a pas plu au PCF. Dans le bulletin intérieur des communistes de Seine-Saint-Denis, *Échanges*, du 28 avril, le jeune dirigeant de cette fédération, Michel Laurent, proche de Robert Hue, dénonce "le confort romantique" et "l'optimisme au conditionnel" de "la gauche protestataire et antipolitique" de M. Bourdieu. "Sauf à renoncer au principe démocratique et à la conscience républicaine […], quelle issue, si seul le mouvement social est investi de la responsabilité du changement ? " interroge le membre du bureau national du PCF qui reproche à M. Bourdieu de ne "pas voir les différences d'analyses et de comportements au sein du quatuor Jospin, Chevènement, Hue, Voynet". »

Bourdieu sera l'invité d'une émission télévisée de Laure Adler, « Le Cercle de Minuit » sur France 2, dans laquelle le sociologue justifie ses positions dans l'espace public en tant qu'intellectuel : « Pendant longtemps je me suis imposé de respecter la frontière (entre science et engagement), mais, plus je vieillis, plus je me sens poussé au crime », déclare-t-il.

Pendant l'été 1998, l'hebdomadaire *Télérama* consacre cinq numéros successifs de son journal à une série d'entretiens avec le sociologue, quelques semaines avant la parution de *La Domination masculine*[204]. À partir de la fin du mois d'août, on observe de nombreux articles et des numéros de revues journalistiques évoquant Bourdieu avec des titres et des premières de couverture absolument stupéfiantes. Le pamphlet anti-Bourdieu de Jeannine Verdès-Leroux sort au même moment et participe à une vague de charges, dans la presse, contre le sociologue[205]. Il y a par exemple cette une de couverture d'un numéro[206] de feu l'hebdomadaire *L'Événement du Jeudi,* fondé en 1984 par Jean François Kahn et ancêtre de l'actuel *Marianne*, qui titre ceci : « Bourdieu, l'intellectuel le plus puissant de France » accompagnée de l'interrogation « Et si la pensée unique, c'était lui ? ». Le sociologue est présenté comme un « chantre de l'ultra-gauche[207] » qui « porte une vision du monde caricaturale » et « totalement imaginaire » selon les termes de Verdès-Leroux interrogée par le journal[208]. Dans son livre entièrement à charge, elle dépeint Bourdieu comme « un idéologue » porteur d'une « vision impérialiste de la science sociale » et « imaginaire des sciences exactes[209] ». Bourdieu aurait une « représentation misérabiliste, anachronique[210] » du monde social et sa théorie s'adosserait à un « langage artificiel », « lourd », « rébarbatif[211] » qui met ses énoncés à l'abri de toute discussion[212] (on retrouve, comme on le voit, l'argument néo-popperien de la falsifiabilité déjà utilisé par Ferry et Renaut dans *La Pensée 68*). Verdès-Leroux remet ainsi entièrement en cause la scientificité et la méthodologie du sociologue :

---

204 *Télérama* n° 2332, 2333, 2334, 2335 et 2336, juillet-août 1998.
205 Jeannine Verdès-Leroux, *Le Savant et la politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, Grasset, 1998.
206 *L'Événement du Jeudi*, n°721, du 27 août au 2 septembre 1998.
207 *Loc. cit.*, p. 7.
208 *Loc. cit.*, p. 8-10.
209 Jeannine Verdès-Leroux, *Le Savant et la politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, *op. cit.*, p. 71.
210 *Ibid.*, p. 52.
211 *Ibid.*, p. 14.
212 *Ibid.*, p. 15.

« Si on lit et relit les livres de Bourdieu, on retrouve une avalanche de résultats ennuyeux, des commentaires de choses archi-connues ou de choses sans intérêt (en raison de sa pétition de principe, tout a un sens, comprendre passe par *tout* comprendre) ou des commentaires sur des résultats faux, ou arbitraires. Il n'est pas besoin d'annoncer un "énorme travail d'enquête empirique et de critique théorique" pour nous asséner tant de propos de café, tant de trivialités enrobées dans une langue complexe, en fait d'une prétention souvent drôle[213] »

En octobre 1998, le dossier du *Magazine littéraire* consacré au sociologue pose aussi la question de « l'intellectuel dominant » et remet aussi en cause sa scientificité dans un langage en apparence tempéré, mesuré, mais néanmoins à charge dès l'introduction (et l'instruction) du dossier :

« Il faut raison garder et, comme toute œuvre, celle de Bourdieu est justiciable d'une lecture critique. Ni invectives dont les bourdieusiens se plaignent amèrement, victimes qu'ils seraient d'un complot, d'une cabale ; ni hagiographie, qui serait totalement injustifiée. Simplement une lecture à plat qui amène à constater que la sociologie, la philosophie, la politique exposées dans le système bourdieusien ont pu, et peuvent toujours être fécondes à certains égards, qu'à d'autres il s'agit souvent d'évidences, de platitudes, déguisées par un langage à qui la force d'assertion tient lieu de preuve, et de vérité[214] […] ».

Parmi les auteurs d'articles qui composent ce dossier, des universitaires et des sociologues argumentent leur point de vue sur les apports de Bourdieu : certains sont favorables (Corcuff, Bensaïd), tandis que d'autres formulent des avis partagés ou affirment directement leur distance (Singly, Mossuz-Lavau, Dubet, Bougnoux), voire leur hostilité (Grignon, Mongin). Pour Dubet, la théorie de Bourdieu se présente comme un paradigme « d'ambition totale » très « cohérent et bouclé » qui peut prévoir et absorber les faits, les exceptions mais aussi les objections qu'on lui oppose. Elle se placerait « dans un espace non popperien où tous les faits ne peuvent que confirmer la théorie ». Une théorie « d'ambition totale », comme celle de Bourdieu, présenterait « l'avantage, selon Dubet, de donner à celui qui s'y installe le monopole du sens parce qu'elle implique l'aveuglement et les illusions des acteurs sociaux[215] ». Dans le même ordre d'idée, Grignon déplore la dimension « définitive », close (à la manière du modèle hégélien) de la théorie de

---

[213] *Ibid.*, p. 85.
[214] *Le Magazine littéraire*, n°369, octobre 1998, p. 19.
[215] *Loc. cit.*, p. 46.

Bourdieu qui « se condamne à prendre rang dans les doctrines impérissables », « faute de construire par l'enquête des objets qui objectent […][216] ». Il rejoint en cela les positions de Dubet mais enfonce le clou pour exprimer par ailleurs son hostilité envers Bourdieu :

« On sent, quand on lit Pierre Bourdieu, à quel point, avec quelle passion il veut avoir raison, mais raison avant les autres et contre les autres, pour mettre les autres dans leur tort plutôt que pour avancer dans la recherche de la vérité. Cette volonté de puissance, si peu regardante aux moyens qu'elle exige, ne compromet pas seulement le projet d'une sociologie scientifique capable de dissiper les illusions des débats intellectuels et politiques ; elle opère et entretient, plus profondément, la confusion, l'intransigeance de la raison scientifique, qui ne tolère pas l'erreur, et le sectarisme doctrinal, qui ne supporte pas l'existence de l'autre[217]. »

La thématique de la domination (supposée) du sociologue se retrouve aussi dans *Le Nouvel Observateur*[218] (avec ce titre de dossier absolument hallucinant : « Bourdieu : les couacs de l'imprécateur »). On pourrait citer d'autres titres encore édifiants, comme celui-ci : « Le cas Bourdieu. Est-il terroriste[219] ? ». L'interview d'Alain Finkielkraut, intitulée « Bourdieu et les forces du mal », dans le magazine *L'Express* ne vole pas non plus particulièrement très haut : la pensée de Bourdieu serait radicale, simpliste, dualiste en opposant les dominants et les dominés, les disciples et les ennemis, le bien et le mal… Le déterminisme de Bourdieu serait ainsi « implacable » :

« En réduisant le monde humain à l'affrontement des dominants et des dominés, Bourdieu redonne vie et crédit, avec des phrases très compliquées, à ce simplisme radical. Sa pensée associe un déterminisme implacable à un moralisme déchaîné. Sous l'œil du savant, l'homme n'est plus la source libre de ses actions et de ses œuvres, mais l'effet de la société. […]. Au nom de la science, le sociologue objective ceux qui ne pensent pas comme lui. Au nom de la misère du monde, il les frappe d'infamie. Ainsi naît la gauche de gauche, à l'entrecroisement du Vrai et du Bien[220]. »

Dans sa brève évocation de *La Distinction*, Luc Ferry prête, lui, à Bourdieu une vision intentionnaliste des rapports sociaux entre domi-

---

216 *Loc. cit.*, p. 61.
217 Claude Grignon, « La raison du plus fort », *Magazine littéraire*, *loc. cit.*, p. 61-63.
218 *Le Nouvel Observateur*, n°1765 du 3-10 septembre 1998.
219 *Marianne*, 31 août-6 septembre 1998, p. 68.
220 Alain Finkielkraut, « Bourdieu et les forces du mal », *L'Express*, 20 août 1998, p. 68-69.

nants et dominés, puis définit la pensée du sociologue, de manière péremptoire, comme une sorte de « jdanovisme *newlook* ». Les termes sont ainsi lâchés :

« Mais Bourdieu, fort de ses premiers succès, devait radicaliser encore et toujours ses "positions de classe". Dans *La Distinction*, son maître-livre, il développe la thèse selon laquelle nos jugements esthétiques, qu'ils portent sur des œuvres d'art, la décoration de nos appartements ou la mode vestimentaire, ne sont jamais que l'expression voilée de notre situation sociale. Leur unique mobile ? Marquer une distance par rapport aux dominés et faire ainsi peser sur eux une violence symbolique. Les grandes œuvres elles-mêmes ne sont, selon ce "jdanovisme *newlook*", que des produits historiques, de simples prétextes destinés, en dernière instance, à manifester de tels effets de distinction[221]. »

De leur côté, les animateurs de la revue *Esprit,* très remontés contre la publication du *« Décembre » des intellectuels français*, dénoncent « le populisme » de Bourdieu et confondent sociologie et dénonciation, savoir scientifique et prise de position intellectuelle :

« Le populisme version Bourdieu, c'est une fuite en avant produite par une impasse théorique jamais reconnue comme telle. La sociologie de la dénonciation ne pouvait que déboucher sur un discours populiste de la révolte[222]. »

Sûrement bons défenseurs de « la liberté du sujet », les deux animateurs principaux de cette revue à l'époque révèlent, dans ce même article, leur vision profondément caricaturale de la sociologie de Bourdieu, jugée alors « déterministe ». Parler, comme ils le font, de « sociologie déterministe » n'a pas de sens et relève du pléonasme. En effet, cette discipline, comme toute science sociale, est déjà en soi déterministe parce qu'elle s'intéresse à la causalité (statistique) et aux logiques (probables) des pratiques et des discours.

« L'affaire paraît plus complexe avec la sociologie déterministe de Bourdieu, qui n'a eu de cesse de rogner les marges de manœuvre du sujet, de l'assigner à une place, à une fonction déterminée par tout le poids de la structure sociale au nom d'une double critique de l'objectivisme (structuralisme) et du subjectivisme. Des *Héritiers* à *La Distinction*, il aura en permanence cherché à construire la série des méconnaissances nécessaires au sujet pour qu'il se constitue comme sujet supposé agir[223]. »

---

[221] Luc Ferry, « Le Bourdieu sans peine », *Le Point,* n°1354, 29 août 1998, p. 32.
[222] Olivier Mongin et Joël Roman, « Le populisme selon Bourdieu ou la tentation du mépris », *art. cit.,* p. 162.
[223] *Ibid,* p. 161.

Il faudrait interroger l'origine de toutes ces entreprises de disqualification de l'œuvre, souvent orchestrées, avec son fond d'anti-intellectualisme, d'anti-déterminisme[224], d'anti-objectivisme, d'accusation de populisme et de sectarisme, etc. Patrick Champagne me semble avoir raison de souligner que la pensée de Bourdieu a subi le parasitage des discours sur son œuvre (pamphlets, articles de presse) qui ont eu tendance à « faire écran à l'œuvre elle-même plutôt qu'ils n'y introduisent[225] ». En ce qui me concerne, ces critiques de seconde zone m'ont au contraire incité à lire et à relire Bourdieu : c'est la lecture du chapitre 5, « Le marxisme français (Bourdieu) », de *La Pensée 68*[226] qui m'a fait découvrir l'existence du sociologue lorsque j'avais vingt ans. A l'époque, les commentaires de Ferry et Renaut me semblaient tellement gros, méprisants qu'ils ont eu l'effet inverse pour des lecteurs comme moi : je me suis lancé dans la lecture acharnée de l'œuvre du sociologue en racontant plus tard les effets qu'elle a pu produire sur ma trajectoire et ma vision du monde social[227]. Comme quoi il est toujours utile d'aller lire sur le terrain des ennemis de l'œuvre, on peut en tirer profit pour connaître la réalité de la réception d'un auteur, pour questionner aussi notre propre intérêt à le lire ou le relire.

Il y a une sociologie de la réception de Bourdieu qui resterait à faire (et que nous essayons de faire, au moins partiellement, à travers ce dialogue) du côté des lecteurs ordinaires éloignés des univers académiques et journalistiques : que retiennent-ils de sa pensée et que peuvent-ils aussi lui objecter ? Faute de pouvoir en rendre compte ici, il serait intéressant de comprendre les résistances qu'elle peut susciter du côté des profanes à l'épreuve de la domination sociale et économique. Par exemple, il y a ce film de Pierre Carles, qu'on a déjà cité plusieurs fois, *La Sociologie est un sport de combat* (2001), qui suit les déplacements, les interventions et les

---

[224] La propension au rejet du déterminisme sociologique est souvent présente dans les milieux intellectuels et littéraires. On le voit par exemple chez l'écrivaine (pourtant de gauche et entrée à l'Académie Française depuis) Danièle Sallenave lorsqu'elle commente la publication des *Règles de l'art* de Bourdieu en 1992 dans le journal *Le Monde,* « Eh bien, la guerre ! », 18 octobre 1992 : « […] Courage, nous tous, petits blancs et grands auteurs, profs dans vos classes, vieux sur un banc avec un livre au soleil, et jeunes gens qu'un poème arrache à la tristesse d'une banlieue. Acharnements, tableaux statistiques, résumés de l'œuvre, affirmations sans style – tout cela s'effondre et s'écroule devant un mot neuf, une note juste. Cette guerre qu'on nous impose nous sommes assurés de la gagner, avec des œuvres, des films, des tableaux, de la musique, de la pensée vivante, laissant loin derrière nous cette ratiocination morose, empêchée, rancunière, désespérée et finalement, conformiste ».

[225] Patrick Champagne, « La sociologie réflexive de Pierre Bourdieu », *art. cit.*, p. 97.

[226] Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68, op. cit.*

[227] Raphaël Desanti, *Lire Bourdieu de l'usine à la fac. Histoire d'une* « *révélation* », *op. cit.*

discussions de Bourdieu dans différents lieux, publics ou non : dans son bureau du Collège de France, à l'université, dans la rue, dans une réunion de travail, dans le studio d'une radio associative de cité, et dans une salle culturelle (« Le Chaplin ») de la ZUP du Val Fourré où deux ou trois membres d'associations de quartier l'interpellent et expriment leur méfiance à l'égard des sociologues[228]. La communication du sociologue se heurte à l'anti-intellectualisme de certaines personnes qui prennent la parole, comme Mounir, sportif et habitant de quartier, qui tient tête au sociologue pour lui dire ce qui lui semble être la réalité du traitement politique de son quartier :

« Le politique a le dos bien rond là ce soir. Parce que l'ensemble des commissions, quand elles sont mandatées ou missionnées par les politiques, il y a toujours un sociologue qui est à l'intérieur. Le politique prend en fait, je veux dire l'essence même de ce que vous pouvez apporter lors de vos rapports […]. Donc, c'est la première chose que je voulais dire, parce que bien souvent pour moi, en tant qu'habitant de quartier, le sociologue, c'est plus un psychiatre de banlieue, à chaque fois qu'il y a eu un problème (excusez-moi mais c'est le terme que nous on emploie)[229]. »

Saïd Baihj, artiste et habitant du Val Fourré, intervient à son tour, non pas pour critiquer le sociologue mais pour dénoncer, entre autres, la condition faite à un « nous » de quartier dont il se fait le porte-parole. Il terminera son intervention par une réplique célèbre : « Voilà quoi, j'ai fini. Maintenant si vous voulez parler à Bourdieu, c'est pas Dieu, c'est Bourdieu, il faut pas se tromper ! ». À la fin de cette rencontre publique, Saïd Bahij approche le sociologue pour un échange pacifiant dans lequel il finit par lui dire : « On est des sociologues de gouttière ». Ce qui est une manière de faire entendre à Bourdieu qu'il y a aussi un savoir sur la réalité sociale de la cité du côté de ceux, comme Saïd, qui n'ont pas la légitimité universitaire. Cet échange m'interroge sur les conditions de possibilité de la transmission de la sociologie critique en direction de ceux qui vivent la dureté de la domination économique et sociale et qui peuvent éprouver le sentiment d'en savoir davantage sur le monde social que le sociologue, jugé peut-être bien installé dans son confort extérieur et inutile à l'amélioration du sort des populations dominées. Je comprends ce réflexe, cette propension à l'anti-intellectualisme qui peut être l'expression d'un ressentiment de classe du bas vers

---

[228] Cf. l'article de Joël Mariojouls sur lequel nous nous appuyons : « Pierre Bourdieu au Val-Fourré : de quelques obstacles à la réception profane d'une sociologie critique », *art. cit.*

[229] C'est ma retranscription personnelle à partir du film de Pierre Carles.

le haut et/ou surtout d'une confrontation, d'une relation d'incompréhension entre des positions contradictoires dans l'espace social et géographique, entre des expériences temporelles dominées – celles de ceux placés dans des conditions de survie, de nécessité, d'urgence, d'attente, ou à l'épreuve du temps vide[230], du « temps annulé » – et « des assurances temporelles » de dominants qui ont la maîtrise, le pouvoir de faire attendre, de gérer, de tempérer, de différer. Dans les *Méditations pascaliennes*, il y a des pages éclairantes à lire sur la pluralité de ces temps contradictoires[231].

« […] Il faudrait décrire, en les rapportant à leurs conditions économiques et sociales de possibilité, les différentes manières de se temporaliser. Le temps vide qu'il faut tuer s'oppose au temps plein (ou bien rempli) de celui qui est tout à son affaire, et qui, comme on dit, ne voit pas passer le temps – alors que, paradoxalement, l'impuissance, qui rompt la relation d'immersion dans l'imminent, rend conscient le passage du temps, comme l'attente. Mais il s'oppose tout autant à la *skholè*, temps employé librement à des fins librement choisies et gratuites qui, comme chez l'intellectuel ou l'artiste, peuvent être celles d'un travail, mais affranchi, dans son rythme, son moment et sa durée, de toute contrainte externe, et en particulier de celle qui s'impose par l'intermédiaire de la sanction monétaire directe[232]. »

H. de M. – Je crois que tu as fait une bonne synthèse de la plupart des critiques (et surtout des attaques en fait) qu'on a pu adresser à Bourdieu de son vivant. Je me permets de réagir immédiatement à l'extrait des *Méditations pascaliennes* que tu viens de citer. Cet extrait est tiré de la sixième (et dernière[233]) partie du livre intitulée « L'être social, le temps et le sens de l'existence ». Or, il se trouve que cette partie a un arrière-plan heideggérien très prononcé puisqu'il s'agit, je dirais, d'une sorte de palimpseste (ou de réécriture) sociologique d'*Être et temps* (1927) de Heidegger[234]. Il est intéressant de voir que Bourdieu a un rapport ambigu à

---

230 Comme l'attente de retrouver un emploi, l'attente derrière les guichets de la CAF, l'attente du versement d'une allocation, etc.

231 *Méditations pascaliennes, op. cit.,* Sixième partie, p. 297-351.

232 *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 322-323.

233 Le titre *Méditations pascaliennes* est un clin d'œil aux *Méditations cartésiennes* (1929) de Husserl, le fondateur de la phénoménologie sur lequel Bourdieu avait commencé une thèse. Ce livre compte six parties, comme les *Méditations métaphysiques* (1641) de Descartes dont il s'inspire lui-même.

234 De même, on peut voir dans *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement* (Minuit, « Le sens commun » 1970, avec Jean-Claude Passeron) une sorte de réécriture de l'*Éthique* de Spinoza avec des propositions qui s'enchaînent et

Heidegger. D'un côté, il y a le fameux livre (en fait, à l'origine un grand article remanié écrit une quinzaine d'années avant) sur *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* (1988) qui démystifie la hauteur professorale et l'idéologie nationaliste-réactionnaire du penseur de l'Être, on en a parlé avant. Tu racontes d'ailleurs dans ton *Lire Bourdieu* qu'il t'a beaucoup fait souffrir quand tu as essayé de le lire en autodidacte sans rien y comprendre pour te mettre un peu de plomb philosophique dans la tête. Et tu dis aussi que tu exhibais les livres de Heidegger dans les rayonnages de ta bibliothèque pour épater les filles (c'est toi qui le dis, donc je me permets !). De l'autre côté, il y a toute cette sixième partie des *Méditations pascaliennes* qui reprend des concepts heideggériens et des problématiques heideggériennes avec un biais sociologique, Bourdieu voulant montrer (et la citation que tu as choisie le fait bien comprendre) que le rapport subjectif au temps, à notre existence et au sens qu'on peut lui donner ou lui trouver est fonction (pour le dire vite) de notre place dans la société et de notre rapport à notre « être social ». Donc c'est assez intéressant de voir que d'un côté Bourdieu peut être très dur (et à raison, j'ai lu *L'Ontologie politiqu*e trois ou quatre fois, j'adore ce livre) contre Heidegger et que, de l'autre, il peut utiliser les concepts de l'auteur d'*Être et temps* et nous faire voir que, s'ils sont repensés et utilisés sociologiquement, ils sont finalement pertinents et intéressants.

C'est donc à la fois une utilisation de Heidegger et en même temps aussi un désaveu de sa pensée car jamais l'auteur d'*Être et temps* (qui était très hostile à la sociologie) n'aurait souscrit à ce geste sacrilège[235]. De même que chez Marx le prolétaire n'a pas de patrie, le *Dasein* (mot allemand signifiant « être-là » et qui désigne chez Heidegger l'homme) n'a pas de classe sociale : le souci et l'angoisse doivent donc être vécus uniformément par un chômeur, une secrétaire, un ouvrier, un coiffeur, un prof ou un patron du CAC 40. La page sur le chômeur qui tue le temps en jouant au PMU sans aucun horizon d'attente (je crois que cette page doit se situer pas très loin du passage que tu cites et elle a d'ailleurs aussi

---

se déduisent les unes des autres. Ce côté formel est renforcé par l'utilisation d'abréviations (« AP » pour « action pédagogique », etc.). Par ailleurs, la présence du mot « éléments » dans le sous-titre semble être un clin d'œil aux *Éléments* d'Euclide, grand modèle de l'*Éthique*. Et, bien évidemment, peut-être de façon encore plus explicite et avouée, *La Distinction* (dont le sous-titre est *Critique sociale du jugement*) est une réécriture de la *Critique de la faculté de juger* de Kant.

[235] Bourdieu rappelle souvent que la sociologie commence, avec Durkheim, par un double geste sacrilège : objectiver le suicide, donc la mort (*Le Suicide*, 1897), et la religion (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912). On pourrait se demander si la sociologie de Bourdieu elle-même n'est pas qu'*une suite continue de gestes sacrilèges* (objectiver l'école, le musée, l'université, les grandes écoles, la littérature, etc.), ce qui expliquerait la très grande violence des réactions qu'elle a pu susciter.

du reste un côté assez « pascalien », on se souvient des textes de Pascal sur l'ennui et le divertissement dans les *Pensées*) m'a fait vraiment comprendre à quel point le rapport au temps et au sens de l'existence devait être pensé sociologiquement. Il y a des gens qui dans la société sont justifiés à exister et à exister comme ils sont et d'autres qui « sont là » (c'est le sens du mot *Dasein*, « être là », « être jeté là ») sans savoir pourquoi, sans perspective ni projet et qui vivent leur présence dans le monde social comme encombrante, problématique et non justifiée.

R.D. – Oui, il y a effectivement une ambivalence du sociologue à l'égard de Heidegger : le rejet complet du fond réactionnaire de son ontologie et en même temps la reconnaissance des concepts du philosophe pour penser l'expérience ordinaire du monde social. Dans *Choses dites,* Bourdieu admet avoir été fasciné par la lecture d'*Être et temps* (*Sein und Zeit)* qui l'a aidé à forger sa propre réflexion sociologique sur la temporalité des agents sociaux. À certains égards, il est vrai que la notion d'habitus pensée par Bourdieu n'est pas très éloignée du *Dasein* heideggerien et de la terminologie qui l'entoure. L'habitus est effectivement « toujours déjà jeté » dans le monde (social), il se caractérise par « le souci », « la préoccupation » qu'engendre son rapport pratique à « l'étant intra-mondain », etc. Et, comme tu le laisses entendre, les propriétés du *Dasein* ne sont pas pensées sociologiquement, c'est-à-dire différentiellement, chez un Heidegger porté par le mépris pour les sciences sociales.

H. de M. – Parmi toutes les critiques que tu as citées (et je te remercie au passage de ton formidable travail d'archiviste), je voudrais en retenir deux et tenter y répondre : Finkielkraut et Sallenave (tous les deux entrés à l'Académie Française depuis, comme quoi, une fois de plus, il n'y a pas de hasard sociologique…). Concernant Finkielkraut (qui poursuit Bourdieu de son ire depuis quarante ans maintenant et, ce, même après sa mort), l'accusation de simplisme peut se retourner (comme une prise de judo…) contre celui qui la formule. Je l'ai déjà dit en passant mais ça me semble très important : non, on ne peut pas dire que Bourdieu a une vision « manichéenne » qui oppose en noir et blanc les dominants et les dominés car on peut être dominant sous un rapport et dominé sous un autre (un prof d'université, par exemple, est dominant intellectuellement ou culturellement mais dominé économiquement ; un patron de grande entreprise, ça va être l'inverse : c'est d'ailleurs pour ça, pour capter un peu de capital intellectuel et culturel, que les entreprises font intervenir des philosophes ou des intellectuels sous la forme de conférences grassement rémunérées, j'en parle notamment dans le premier chapitre des *Imposteurs de la philo* ou dans la conclusion de mon *Portefeuille des philosophes* qui paraît en même temps que ce dialogue).

C'est très rare, et même impossible je pense, d'être un dominé ou un dominant absolu, sous tous les rapports (comme on dit d'un jeune homme à marier qu'il est « bien sous tous rapports » dans certains milieux !) : et même en étant en bas du diagramme de *La Distinction* qu'on citait au début, on peut toujours trouver quelqu'un en dessous de nous sous un autre rapport. Il est par ailleurs faux de dire, comme le fait l'auteur de *La Défaite de la pensée*, que le sociologue « objective les gens qui ne pensent pas comme lui » : je me souviens d'un cours au Collège de France (cours du 3 mai 1984) où Bourdieu, en faisant allusion implicitement à *L'Opium des intellectuels* d'Aron et à la lucidité, disons, intéressée des intellectuels de droite, faisait l'hypothèse qu'on était toujours très lucide sociologiquement sur ses adversaires intellectuels, beaucoup moins sur ceux qui sont dans notre camp : il était donc très conscient du problème[236]. Et je pense qu'il a aussi objectivé pas mal d'intellectuels de gauche qui pouvaient être plus proches de lui (ou plus proches que Finkielkraut disons, bon, ce n'est pas très difficile tu me diras…). On parlait par exemple des althussériens tout à l'heure. Il a pu objectiver aussi les maos et l'extrême gauche, et puis aussi surtout lui-même avec *Homo academicus* ou *l'Esquisse pour une auto-analyse*. Sociologie bien ordonnée commence par soi-même, c'est une grande leçon de Bourdieu, je le disais au début.

Concernant Danièle Sallenave, je crois que la violence de sa réaction (une déclaration de guerre via une tribune dans *Le Monde* ni plus ni moins, drôle de guerre…) s'explique tout simplement par le fait que, il faut le rappeler, son livre *Le Don des morts* est cité dès la page liminaire des *Règles de l'art* comme exemple des discours édifiants sur la valeur irremplaçable de la littérature, ce genre de discours typique étant un obstacle épistémologique à l'objectivation de la littérature et du champ littéraire que propose Bourdieu dans ce livre. Comme souvent, l'argumentation sociologique est vécue comme une attaque personnelle et c'est intéressant de voir que la tribune de Sallenave, dans la façon qu'elle a de surenchérir, de façon quasi désespérée avec un lyrisme d'agrégée de lettres parfaitement grotesque, sur la valeur irremplaçable de l'art donne en fait raison à Bourdieu (c'est un problème du reste assez constant chez beaucoup de critiques du sociologue : ils lui donnent raison dans la façon qu'ils ont de le critiquer, ce qui fait que quand on répond ils se fâchent en disant que

[236] « Par exemple, s'il est difficile de faire une bonne sociologie des intellectuels – identifiés implicitement aux intellectuels de gauche –, c'est que les intellectuels de droite, qui étaient bien placés pour voir et pour avoir envie de dire ce qu'il y avait à dire sont déjà passés par là ; et ce qui protège souvent les intellectuels contre l'objectivation scientifique, c'est que ce qu'elle dit a déjà été dit par des gens tels qu'ils peuvent dire "Ce n'est pas vrai" avec des chances d'être acceptés » (Cours du 3 mai 1984, *Sociologie générale 2. Cours au Collège de France 1983-1986*, *op. cit.*, p. 348).

Bourdieu est irréfutable, donc totalitaire, etc., on connaît la chanson, mais c'est à eux de s'y prendre autrement, je n'y peux rien !).

Je voudrais, pour finir, revenir sur ce fameux « C'est pas Dieu, c'est juste Bourdieu » de ce jeune homme (je dis « jeune homme », pas « jeune », je n'aime pas substantiver ce mot, c'est mon côté finkielkrautien un peu réac…) du Val-Fourré. D'abord, c'est amusant de voir qu'il fait du Raymond Aron sans le savoir : ça fait évidemment penser au fameux « bourdivin » inventé par l'auteur de *L'Opium des intellectuels* (il faut lire les *Mémoires* de Raymond Aron, pour elles-mêmes bien sûr car c'est un témoignage intéressant d'un intellectuel important du XXe siècle, mais aussi, quand on s'intéresse à Bourdieu, pour avoir des informations sur le jeune Bourdieu des années 1960 qui était l'assistant d'Aron à la faculté des lettres de Paris et secrétaire du Centre de Sociologie Européenne dirigé par Aron, je l'ai rappelé au début de notre dialogue). Mais surtout, ce qui me semble intéressant, c'est que, en « faisant le malin » (une expression souvent utilisée par Bourdieu à l'oral ou dans ses cours d'ailleurs) et en croyant critiquer ou déstabiliser Bourdieu devant l'auditoire, il réalise en fait un geste très profondément bourdieusien, c'est-à-dire un geste de désacralisation. Je pense que Bourdieu qui a passé sa vie à désacraliser beaucoup de choses par l'objectivation scientifique n'aurait pas aimé lui-même faire l'objet d'un culte de la personnalité intellectuel sur le mode néo-stalinien (ce qui peut parfois arriver, soyons honnêtes). Donc, oui, on peut critiquer Bourdieu, on le doit même.

La fameuse page sur Malraux et Camus dans *La Distinction*[237] me semble gênante, par exemple. Je n'ai rien contre la polémique, la pratiquant moi-même souvent, et je sais bien que la sociologie a des affinités avec la satire mais parfois on n'est pas loin de la méchanceté pure et simple. Malraux était un autodidacte qui n'avait pas le bac, bon : est-ce que tout ce qu'il dit sur l'art doit être jeté pour autant à la poubelle et faut-il comparer ses écrits sur l'art au « Palais Idéal du Facteur Cheval[238] » ? Je ne crois pas, et même si on peut regretter son style un peu prophétique et intuitif, il a quand même une immense culture artistique qui permet d'apprendre beaucoup de choses et de rendre possibles des liens sans pour autant (évidemment) souscrire à tout. C'est quand même bizarre que dans son cours au Collège de France sur Manet, Bourdieu n'arrête pas de critiquer (à raison) les œillères et la rigidité des historiens de l'art alors que dans *La Distinction* il emploie finalement contre Malraux les mêmes arguments que ceux-ci avaient employé pour

---

[237] *La Distinction. Critique sociale du jugement*, *op. cit.*, p. 379-380

[238] *Op. cit.*, p. 379.

démolir les écrits sur l'art de l'auteur de *La Condition humaine* : pas rigoureux, pas sérieux, trop intuitif, trop déshistoricisant, etc. Et dans un des cours sur Manet de 1999, il persiste et signe, qualifiant encore une fois Malraux d'imposteur sur ce terrain-là :

« La vision du musée à la Malraux, le "musée imaginaire" comme *melting-pot* de toutes les civilisations, le temple khmer et le Parthénon, est une grande imposture, mais qui fonctionne très bien parce qu'elle est conforme à l'idéologie dominante (au sens d'idéologie particulièrement répandue) de l'œuvre d'art, de la création, de l'œuvre éternelle, pérenne et indépendante de l'histoire : il suffit d'entrer en contact avec l'œuvre, comme Malraux prétendait le faire, pour en avoir une compréhension absolue, faire des rimes entre des choses qui ne se sont jamais vues. En fait, on procède à une déshistoricisation absolue[239]. »

C'est oublier un peu vite que Malraux n'a jamais prétendu être un historien de l'art, encore moins un philosophe de l'art. Juste un écrivain qui s'occupe d'art, dans une tradition qui va, disons, de Diderot à Yves Bonnefoy en passant par Baudelaire, Proust et quelques autres. Malraux ne se place jamais sur un terrain scientifique : pourquoi Bourdieu persiste-t-il à l'attaquer sur ce terrain-là ? Et de quelle sociologie Malraux procède-t-il pour en venir à penser ce qu'il pense sur l'art et à l'aborder de cette manière ? Bizarrement, Bourdieu ne pose pas la question, ne tente pas d'expliquer, il écarte cet importun d'un revers de main symbolique et le remet littéralement à sa place (un imposteur). Par ailleurs, si dans *Le Musée imaginaire* (1947), on peut dire qu'il y a sans doute une déshistoricisation, dans *La Métamorphose des Dieux* (1957-1977), on a tout de même une vision historique assumée (même si Malraux conçoit son travail comme une « contre-histoire » de l'art, une expression que Bourdieu pourrait reprendre à son compte pour son travail sur Manet d'ailleurs) : le *surnaturel* désignant (en très gros) l'art religieux antique et médiéval sur fond d'éternité visant à la représentation du divin, l'*irréel* l'art figuratif classique de la Renaissance à la première moitié du XIXe visant la beauté humaine et enfin l'*intemporel* l'art moderne et contemporain où l'art devient sa propre finalité et ne veut plus représenter l'harmonie divine ni la beauté humaine (et Malraux situe le point de rupture à partir de… Manet justement).

Les trois lignes sur Camus juste auparavant me semblent tout aussi accablantes. Je me permets de les citer :

---

[239] *Manet. Une révolution symbolique. Cours au Collège de France 1998-2000* suivi d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdieu, Cours du 27 janvier 1999, *op. cit.*, p. 115-116.

« Que l'on pense seulement au Camus de *L'Homme révolté*, ce bréviaire de philosophie édifiante sans autre unité que le vague à l'âme égotiste qui sied aux adolescences hypokhâgneuses et qui assure à tout coup une réputation de belle âme[240] »

Je ne suis pas camusien et Camus n'est pas mon philosophe (ni mon écrivain) favori, je suis un peu agacé de le voir repris et cité à toutes les sauces par Enthoven ou d'autres. Mais il faut tout de même reconnaître que c'était un homme de gauche très lucide et d'une honnêteté intellectuelle remarquable : et il a payé très cher ce qu'il dit dans ce livre, notamment sur le « socialisme des barbelés », auprès de l'intelligentsia stalinienne de l'époque à Saint-Germain-des-prés (Sartre au premier chef, bien évidemment).

Je ne comprends vraiment pas l'acharnement de Bourdieu à son égard, d'autant plus que Camus, fils d'un ouvrier agricole et d'une femme de ménage, élevé par une grand-mère illettrée après avoir perdu son père à la Guerre de 14 à l'âge d'un an, était tout sauf un héritier. Il avait le désir de passer l'agrégation de philosophie mais en a été empêché pour raisons de santé (tuberculose). Quand je lis cette page de *La Distinction*, j'ai l'impression que Bourdieu reprend la position sartrienne du début des années 1950 face à Camus : celle du normalien agrégé qui corrige violemment la copie du non-normalien non-agrégé en lui disant qu'il est nul et qu'il n'a rien compris. Pour un sociologue attentif aux rapports de domination sociale et aux mécanismes engendrant de la violence symbolique (même si ce concept n'est pas encore présent dans *La Distinction* dans mon souvenir), ça me semble vraiment embêtant. Où est passé le légendaire contrôle réflexif de Bourdieu sur son discours dans ces passages ? Moi, ça me met mal à l'aise. Donc, si tu veux, quand Bourdieu met une bonne correction aux althussériens, j'applaudis des deux mains, ça me semble mérité ; là, je suis quand même un peu gêné. Je ne comprends pas. Et Bourdieu non seulement n'a jamais regretté, mais, dans le cas de

---

[240] *La Distinction. Critique sociale du jugement*, *op. cit.*, p. 379. Finkielkraut ne manque pas de citer ce passage particulièrement dur dans son interview de 1998 sur (et contre) Bourdieu : « Après avoir défini *L'Homme révolté* de Camus comme un "bréviaire de philosophie édifiante, sans autre vérité que le vague à l'âme qui sied aux hypokhâgneuses égotistes", le professeur le plus cité de la planète s'apprête à nous révéler le secret de la domination masculine » (« Bourdieu et les forces du mal », *art. cit.*). On remarque au passage qu'il change les mots et déforme le passage de Bourdieu dans le sens d'une misogynie qui ne s'y trouve pas. J'avais moi-même un doute qui me taraudait mais en relisant précisément le passage les choses sont apparues clairement et sans ambiguïté : Bourdieu écrit bien « les *adolescences* hypokhâgneuses » et non « les *adolescentes* hypokhâgneuses », encore moins « les hypokâgneuses égotistes », comme le dit Finkielkraut…

Malraux a même contresigné vingt ans après. À côté de ça, il cite toujours Freud avec déférence comme une autorité « scientifique » sans s'interroger sur la part d'imposture qu'il peut y avoir dans la psychanalyse freudienne (et qui est quand même largement documentée maintenant[241] et l'était déjà du vivant de Bourdieu)… Bref, personne n'est parfait et les plus grands esprits « critiques » ont aussi leurs zones d'ombre.

R. D. – Il y a ensuite les critiques de l'œuvre de Bourdieu au sein du champ des sciences sociales. Et c'est une autre paire de manches pour les comprendre et les examiner car il faut être impliqué dans des pratiques de recherche et être bien informé de l'actualité de la recherche. On peut au moins en retenir quelques-unes, très succinctement, comme celles qui s'attachent à valoriser les capacités critiques des acteurs sociaux sous l'angle d'une sociologie pragmatique (Boltanski), à remettre en cause l'unité cohérente de l'habitus pour mettre en avant un « homme pluriel » aux conduites « dissonantes » (Lahire), ou à défendre l'équilibre d'une analyse théorique des classes populaires entre dominocentrisme et relativisme (Passeron-Grignon).

Luc Boltanski manifeste sa réserve à l'égard de ce qui lui semble être un usage extensif, vague et omniprésent, de la notion de domination dans la théorie de Bourdieu. Prônant une « sociologie de l'émancipation[242] », il entend rendre justice aux capacités critiques des acteurs face à la tentation du sociologue d'être « investi du pouvoir exorbitant d'être le principal discours de vérité sur le monde social »[243]. Travaillant aux côtés de Bourdieu au moment de la création de la revue *Actes de la Recherche en sciences sociales* en 1975, contributeur de cette revue pendant sept ans, Boltanski prendra ensuite ses distances pour passer de « la sociologie critique à la sociologie de la critique[244] ». Il justifie ce détachement en considérant que la théorie de Bourdieu est dogmatique, qu'elle entérine « l'asymétrie fantastique[245] » entre le savant clairvoyant et l'acteur plongé dans ses illusions. Selon Boltanski, le concept d'habitus sous-estimerait « l'incertitude de la vie sociale[246] » qui met les acteurs

---

[241] Voir entre autres Catherine Meyer (dir.), *Le Livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud* (2010), Nouvelle édition abrégée, 2013.

[242] Luc Boltanski, *De la Critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, « NRF Essais », 2009.

[243] *Ibid.*, p. 43.

[244] Luc Boltanski, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, n° 10-11,1990, p. 124-134.

[245] « Le pouvoir est de plus en plus savant », entretien avec Luc Boltanski, *La Vie des Idées,* janvier 2011 : https://laviedesidees.fr/Le-pouvoir-est-de-plus-en-plus-savant.html

[246] Juliette Rennes et Simon Susen, « La fragilité de la réalité, entretien avec Luc Boltanski », *Mouvements* n° 64, 2010, p. 152.

face à des contradictions et à des tentatives de donner sens à « ce qui se passe ». La notion d'habitus anticiperait à l'avance les logiques d'acteurs alors qu'elles (ces logiques) seraient aussi à comprendre en fonction de la structure des situations auxquelles ils sont confrontés et qu'ils doivent résoudre. J'entends bien cette critique réhabilitatrice des sujets critiques mais elle me semble trop minorer l'idée que les tentatives de réagir aux « incertitudes de la vie sociale » sont portées par des agents (plus que des « acteurs », ce qui implique un « rôle » plus ou moins prédéfini, Bourdieu insistait souvent sur cette distinction) qui ont aussi une histoire déterminée et des catégories de pensée, de langage qu'ils n'ont pas eux-mêmes inventées. Réagir à des situations, les critiquer, c'est mobiliser des ressources qui ne tombent pas du ciel mais qui sont le produit d'une histoire et d'un ensemble d'acquisitions socialement déterminées, prêtes à réagir, à s'adapter, à résister selon les situations rencontrées et leurs enjeux. Pour mieux les comprendre, encore faut-il que le sociologue assume lui-même un effort d'objectivation de son point de vue pour contrôler le sens de son analyse interprétative. Mais de son propre aveu, Boltanski se méfie de la démarche d'auto-socio-analyse et des liens possibles entre sociologie et psychanalyse, en avouant ses propres « résistances intimes » :

« Je n'ai jamais été convaincu, par exemple, par les démarches d'auto-socio-analyse en sociologie ou par l'ego-anthropologie qui consiste à dire qu'en fait on ne peut pas se dégager de ses cadres sociaux et de son "vécu", donc par exemple qu'on ne peut pas parler des Bambaras mais seulement de son rapport aux Bambaras, etc. Je crains toujours la dimension un peu narcissique de ces démarches réflexives. Mais ces réticences traduisent peut-être mes résistances sociales et… intimes ! Plus sérieusement, je pense que l'analogie entre sociologie et psychanalyse, qui est souvent sous-jacente à cette position, est fallacieuse. La sociologie n'est pas l'équivalent d'une psychanalyse qui prendrait en compte la position sociale[247]. »

Je pense que la sociologie de Bourdieu présente au contraire des analogies, des ponts avec la psychanalyse, dans le sens où elle offre les moyens de porter à notre conscience ce que l'on ne veut – ou ne peut – savoir sur la vérité du monde social. Les notions classées dans le vocabulaire de la psychanalyse (autocensure, dénégation, mécanismes de défense, libido, inconscient, résistance, refoulement) sont très présentes dans l'œuvre du sociologue et, comme le relève Mauger, ses usages « dénotent des schèmes d'interprétation homologues quant à

[247] *Ibid.*, p. 157.

leur forme, mais distincts quant à leur contenu[248] ». D'une certaine manière, la socioanalyse reprend dans l'idée de « la cure analytique » le principe d'une connaissance de soi permettant d'imputer des expériences, voire des souffrances, à des causes sociales méconnues, à les accepter en les maîtrisant sur le plan de la représentation. Selon Bourdieu, cette démarche réflexive est nécessaire au sociologue pour contrôler les dérives possibles de son rapport impensé à l'objet.

Sur un tout autre terrain, celui du travail social, j'observe cette nécessité comme une évidence : je fais partie d'une catégorie professionnelle, les éducateurs spécialisés, où l'exigence de réflexivité[249] est une des conditions de possibilité du travail éducatif auprès des publics « difficiles ». On pourrait la résumer ainsi : essaie de te connaître toi-même, au moyen des lumières des sciences humaines et de tes expériences professionnelles, pour comprendre ce qui se joue dans ta relation à celui, celle, qu'il te faut connaître pour pouvoir l'aider socialement. L'éducateur doit pouvoir maîtriser, sur le plan de la représentation, ses relations imaginaires, projectives, ainsi que ses préjugés sur le monde social pour pouvoir adapter son travail éducatif auprès de publics différents, désignés par des problématiques de pauvreté, de délinquance, de pathologies psychiatriques, etc. Si cette exigence de réflexivité est inégalement assumée et menée par les membres de cette profession, elle est néanmoins un principe de base dans la formation des éducateurs spécialisés et au sein de leurs « réunions supervisées d'analyse de la pratique[250] ». La connaissance de soi, armée des outils de la psychanalyse

---

[248] Gérard Mauger, « Bourdieu et la psychanalyse », *Politiques de communication*, 2017/1, n°8, p. 53.

[249] Pour les éducateurs spécialisés, cette démarche de réflexivité suppose de pouvoir s'ouvrir aux apports de la connaissance sociologique, aux repères théoriques de la psychopathologie clinique, de la psychologie et de la psychanalyse. Mais l'exercice et le temps d'appropriation de ces repères est loin d'être simple pour ces professionnels formés au niveau bac + 3 et à des compétences pragmatiques sur leurs terrains de stage : élaborer et mettre en place des projets éducatifs, assurer des démarches et des partenariats, etc. Les étudiants éducateurs passés auparavant par des parcours de licence et de master 1 en psychologie, sociologie ou sciences de l'éducation ont des prérequis qui facilitent l'appropriation des savoirs universitaires utiles, sinon nécessaires, à la démarche de réflexivité, et au regard des situations cliniques rencontrées (et discutées dans les séances d'analyse de la pratique) sur les terrains professionnels.

[250] Quand il y en a dans leurs établissements et services ! Dans le cadre de l'analyse de la pratique, la supervision désigne l'intervention régulière d'un psychologue clinicien et/ou d'un psychanalyste qui instaure un espace d'échange avec des travailleurs sociaux qui peuvent exprimer leurs difficultés personnelles face à des situations cliniques qui les questionnent ou qui les déstabilisent.

et de la sociologie, est une condition de possibilité de la connaissance des autres.

On en revient donc au fond un peu à la question posée au début de notre dialogue : d'où parlons-nous camarade ? C'est une interrogation que je prends très au sérieux. Et ce petit détour par mon univers de travail m'incite à penser que la démarche de réflexivité que Bourdieu préconise en direction des sociologues est une évidence indiscutable[251]. Tu as en tête, comme moi, la référence à la maïeutique socratique et au « Connais-toi toi-même » qui est une manière d'accéder à la vérité en se confrontant à nos propres contradictions. Dans le monde social, il y a des intérêts très forts à la dénégation, à ne pas vouloir savoir sur soi. « La mauvaise foi », variante de la dénégation, est repérable dans de nombreux rapports sociaux ; chacun en dispose, au moins un peu, comme d'une ressource utile pour maintenir une figure de soi socialement acceptable, pour survivre, cacher des intérêts dans le jeu des échanges et tourner à son avantage des relations de pouvoir.

Celui qui s'engage dans une démarche de réflexivité doit pouvoir dépasser le mensonge à soi-même pour préparer son travail d'accès à la vérité sociologique. Lorsque j'ai écrit *Lire Bourdieu de l'usine à la fac*, j'ai essayé de faire ce pari de ne pas me raconter d'histoires en racontant mon histoire[252] ; et l'exercice n'était pas particulièrement agréable, mais

---

[251] « Je crois que la sociologie de la sociologie est une dimension fondamentale de l'épistémologie de la sociologie. Loin d'être une spécialité parmi d'autres, elle est le préalable nécessaire de toute pratique sociologique rigoureuse. À mon avis, une des principales sources d'erreurs dans les sciences sociales réside dans une relation incontrôlée à l'objet qui conduit à projeter cette relation non analysée dans l'objet de l'analyse. Ce qui me désole lorsque je lis certains travaux de sociologie, c'est que ceux qui font profession d'objectiver le monde social se montrent si rarement capables de s'objectiver eux-mêmes et ignorent si souvent que leur discours apparemment scientifique parle moins de leur objet que de leur relation à l'objet » (*Réponses. Pour une anthropologie réflexive* [avec Loïc Wacquant], Seuil, « Liber », 1992, p. 48).

[252] Il y a une dizaine d'années, la lecture du livre de Nathalie Heinich, *Pourquoi Bourdieu ?* (Gallimard, « Le Débat », 2007), m'a mis en colère et a été un des points de départ de mon projet d'écriture de *Lire Bourdieu de l'usine à la fac.* Heinich prétend nous convaincre que les causes du succès de l'œuvre de Bourdieu sont à explorer du côté, entre autres, des propriétés charismatiques, prophétiques, symboliques du sociologue (un homme de pouvoir dans le champ universitaire, au sommet de la gloire intellectuelle avec sa consécration au Collège de France, etc.) et qu'il faut aussi rechercher ces causes dans les propriétés même de son discours sociologique : celui-ci organiserait, selon le mot employé par Heinich, son « irréfutabilisation » (p. 165), ce discours serait paranoïaque, agonistique, il résisterait aux objections qu'on peut lui opposer ; ce discours serait séducteur, captivant, séduisant (p. 159-162) parce qu'il « sidère » le lecteur, parce que ce discours sur le monde social se veut être celui du « dévoilement » du caché, qu'il se place du côté des

c'était une condition d'accès à la vérité du monde social qui structure notre « moi impersonnel ». C'est un peu rabat-joie de se savoir statistiquement banal mais je pense en même temps que cela aide à rire de soi-même, à se regarder autrement que par le prisme narcissique.

H. de M. – Ce que tu viens de dire est très intéressant parce que ça nous renvoie à ce qu'on disait avant sur l'humour. La sociologie aide à rire de soi-même (et pourtant elle est « rabat-joie » en nous débarrassant de nos illusions narcissiques d'être unique et irremplaçable, c'est le paradoxe). Et elle peut avoir aussi, comme le reconnaissait Bourdieu lui-même, une fonction cathartique et thérapeutique (sans doute liée du reste à cette fonction qu'on dira humoristique). D'où le lien avec la psychanalyse. On a souvent l'image de la psychanalyse qu'on voit dans les films de Woody Allen comme étant un truc de riche oisif qui se regarde le nombril. De fait, les patients de Freud étaient tous issus de la haute bourgeoisie viennoise et il n'était pas vraiment tendre pour les pauvres, comme Michel Onfray le rappelle dans son livre sur Freud textes et documents à l'appui[253], d'autant plus que Freud faisait du fait de payer les séances, et souvent cher et en liquide, un point de doctrine[254], donc si tu n'as pas les moyens… Mais bon, c'est un autre problème. De fait, la psychanalyse peut en effet être ce luxe de gens qui ont du temps et de l'argent, cet exercice de *skholè* nombriliste, ce passe-temps de bourgeois nanti et névrosé et il y a sans doute pas mal de gens qui se créent des problèmes pour pas grand-chose (il y a des gens dont on aimerait bien avoir les problèmes tant ils semblent dérisoires).

Cela dit, j'ai tendance à penser que les problèmes psychologiques les plus classiques, les plus communs et les plus connus (anxiété, dépression, estime de soi, confiance en soi, etc.) sont toujours en lien avec une position sociale et une trajectoire sociale qui modèle le mental et les émotions.

---

dominés, etc. Rien n'était dit dans ce livre, faute d'enquête, sur la réalité de la réception et des usages de la sociologie de Bourdieu du côté des sociologues, ni du côté des « lecteurs ordinaires » de Bourdieu situés en dehors des champs intellectuels. En lisant le livre d'Heinich, j'ai eu l'étrange sentiment de passer pour un lecteur naïf, béotien de Bourdieu par la sociologue très soucieuse par ailleurs de « neutralité axiologique ». Je suis plutôt tenté de croire à « l'impossible neutralité axiologique » comme le dit le titre d'un article de Roland Pfefferkorn : une science sociale neutre axiologiquement, ça n'existe pas. J'ai écrit mon *Lire Bourdieu de l'usine à la fac* comme une manière de réagir à cette description du succès de Bourdieu, de la portée de son œuvre, qui me paraît, chez Heinich, hautaine, moqueuse, réductrice, caricaturale, etc. Bien qu'elle récuse elle-même d'avoir écrit un pamphlet et présente son livre comme un portrait d'une disciple ayant pris ses distances avec le maître.

[253] Michel Onfray, *Le Crépuscule d'une idole. L'affabulation freudienne* (2010), Le Livre de poche, 2011, p. 411-413.

[254] *Ibid.*, p. 413-416.

J'irais même jusqu'à dire (quitte à être taxé de « réductionnisme », l'anathème préféré des philosophes quand ils n'ont rien à dire) que, d'après ce que j'ai pu constater, les problèmes psychologiques ne sont souvent rien d'autres que le reflet de problèmes sociaux. On dit bien qu'en prison il y a un nombre non négligeable de détenus qui souffrent de graves troubles psychiatriques : leur souffrance mentale n'est à mon avis pas séparable d'une souffrance sociale qui correspond précisément à la trajectoire qui les a menés là où ils sont, c'est-à-dire précisément en prison.

Ça nous renvoie à la question que je posais au début et qu'à mon avis Bourdieu nous permet de penser : pourquoi les gens sont-ils là où ils (en) sont et pas ailleurs ? Quand Bourdieu dit que l'individu socialisé, c'est du social individué et que, donc, la société est autant à l'extérieur de nous qu'à l'intérieur de nous, « dans notre tête » (ne serait-ce qu'à travers les catégories produisant les schèmes qui nous permettent de percevoir le monde social et d'y agir), il invite à mon avis à tisser des liens entre sociologie et psychologie. D'ailleurs, si tu prends *La Distinction*, par exemple, tu te rends compte qu'aux grands types de profils sociaux correspondent en fait des profils psychologiques : le fatalisme inerte du dominé, la tension attentive, laborieuse et anxieuse du petit bourgeois qui n'a pas confiance en lui et essaye de faire des efforts constants pour ne pas commettre d'impair, l'aisance et la confiance en soi « naturelle » du grand bourgeois (la fameuse *certitudo sui*, « certitude de soi », dont parle souvent Bourdieu[255]). Dans *La Misère du monde*, tu vois aussi très bien qu'il y a un lien assez clair entre souffrance psychique et souffrance sociale. Et tu le constates tous les jours dans ton métier aussi (moi aussi dans une moindre mesure car, comme je le disais au début, j'enseigne à un public de prépa voie technologique et de BTS dans un lycée privé parisien qui accueille des élèves et étudiants qui sont en général loin d'être favorisés).

Quand les gens ressentent un mal-être profond, ils vont chez le psy. Il arrive que ça ne marche pas et que ça ne produise aucun effet : je pense que c'est parce que la dimension sociale est laissée de côté. La simple lecture de Bourdieu est en soi une sociothérapie très puissante pour comprendre notre position sociale, notre trajectoire, la façon dont elle est déterminée et dont, au fond, nous n'y pouvons pas grand-chose. Il est libérateur de prendre conscience de ce qui nous détermine (c'est la leçon spinoziste de Bourdieu, comme je l'ai déjà dit) et cela permet d'évacuer,

---

[255] À l'inverse, Bourdieu me semble illustrer, à rebours de son image « dogmatique » si stéréotypée, l'*incertitude de soi*, tant dans sa parole que dans son écriture. Il a toujours une façon d'hésiter, de se reprendre, de prévenir les malentendus, de dire qu'il n'arrive pas tout à fait à dire ce qu'il veut dire, etc. Il y a chez lui une sorte de réflexivité permanente qui fait qu'il pense sa pensée au moment même où il la pense, comme un *work in progress* plus que comme un produit fini à prendre ou à laisser.

comme une cocotte-minute, beaucoup d'émotions négatives qui nous travaillent parce qu'on se sent coupable de ci, responsable de ça, on se dit qu'on n'a pas confiance en soi, qu'on est nul, qu'on a honte, qu'on n'y arrive pas et on ne comprend pas pourquoi, que sais-je encore ?

Je pense d'ailleurs, si tu me permets, que cette dimension thérapeutique est la ligne directrice de ton *Lire Bourdieu de l'usine à la fac* où tu montres bien que la lecture de Bourdieu t'a permis de « donner un sens » (utilisons les grands mots des philosophes pour une fois) à ta vie en comprenant mieux ta trajectoire sociale. Malheureusement, tout le monde ne peut pas lire Bourdieu. C'est pour ça que je me dis parfois qu'il faudrait que les sociologues (mais ça les obligerait à revoir leur métier) assument leur vocation thérapeutique et qu'ils puissent consulter en cabinet comme les psys. Il y a à mon avis une case manquante entre l'assistance sociale et le psy : quelqu'un qui puisse avoir une fonction thérapeutique en ayant un biais d'analyse social par rapport à ses patients. La sociologie thérapeutique reste à inventer ! Mais elle devrait à coup sûr en passer par les instruments d'analyse issus de la pensée de Bourdieu.

R.D. – Je ne suis pas vraiment convaincu non plus, pour en revenir aux critiques, par « l'homme pluriel » de Bernard Lahire[256], même si je trouve son travail de recherche très fécond, explicite, et impressionnant : il a donné lieu, parmi ses nombreux ouvrages, à la publication de *La Culture des individus* en 2004[257]. Sa perspective de confrontation avec l'auteur de *La Distinction* vise à démontrer la complexité des pratiques culturelles, entre « consonances » et « dissonances » chez les individus traversés par la ligne de partage entre goût légitime et goût non légitime. Lahire s'est attaché à élaborer une « sociologie psychologique[258] » du monde social à l'échelle individuelle en remettant en cause le principe unificateur des pratiques qui sous-tend la définition bourdieusienne de

---

[256] J'ai découvert la sociologie de Bernard Lahire dès la publication de sa thèse en 1993 (*Cultures écrites et inégalités scolaires,* Presses universitaires de Lyon). J'ai ensuite lu avec intérêt *L'Homme pluriel* (1998), le collectif qu'il a dirigé intitulé *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu* (1999), *Monde pluriel* (2012), puis, en grande partie, *La Culture des individus* (2004). Si je lisais beaucoup Bourdieu dans les années 1990, il était important pour moi de lire aussi les critiques scientifiques de son œuvre.

[257] Bernard Lahire, *La Cultures des individus. Dissonance culturelle et distinction de soi*, La Découverte, 2004. Voir aussi les critiques suivantes : Louis Pinto, « Du bon usage de *La Distinction* », in Philippe Coulangeon et Julien Duval (dir), *Trente ans après* La Distinction, La Découverte, « Recherches », 2013, p. 83-95 ; Louis Pinto, *Le Collectif et l'individuel, Considérations durkheimiennes*, Raisons d'agir, 2011, chapitre 2, p. 9.

[258] Bernard Lahire (dir), *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu,* Paris, La Découverte, 2001, p. 121.

l'habitus. Loin de se réduire à une formule génératrice, l'individu serait « pluriel[259] » et mettrait en œuvre différents systèmes de dispositions, pas toujours compatibles entre eux, selon les différents espaces socialisateurs rencontrés au cours d'une vie.

Lahire avance que sa réflexion sur l'individu pluriel s'est constituée à partir des résultats de ses travaux d'enquête, notamment dans les milieux familiaux populaires, avec le constat de l'hétérogénéité des modes de socialisation au sein d'une même famille. Pour revenir à son ouvrage majeur, *La Culture des individus*, il me semble difficile de croire qu'un « homme pluriel » est au principe des profils dissonants décrits dans ce texte : on peut être pluriel dans nos pratiques (aimer le karaoké, les films de Godard, la pétanque et, pourquoi pas, la peinture de Mondrian) tout en étant animé par une unité dispositionnelle cohérente, qui peut apparaître contradictoire, « plurielle », mais qui s'autorise à jouer avec la ligne de partage entre le légitime et le non légitime. On l'a bien compris, et c'est le fond de son propos, Lahire remet en question l'idée d'un régime de transfert généralisé, systématique des mêmes dispositions et schèmes dans les différents domaines de la pratique (alimentaire, sportive, culturelle) et des styles de vie, que sous-tendrait la définition bourdieusienne de l'habitus :

« Par conséquent, plus on ajoute de pratiques (culturelles) et plus on a de chances de mettre au jour des individus culturellement hybrides, composites, des individus à géométrie variable (ce qui ne signifie pas culturellement libres de toute détermination). En tout état de cause, il est bien difficile d'affirmer, comme Pierre Bourdieu, que "les schèmes

[259] Bernard Lahire : « Un homme pluriel, c'est un homme qui n'a pas toujours vécu à l'intérieur d'un seul et unique univers socialisateur, qui a donc traversé et fréquenté plus ou moins durablement des espaces (des matrices) de socialisation différents (et même parfois socialement vécus comme hautement contradictoires). L'homme pluriel est donc porteur de dispositions, d'abrégés d'expériences multiples et pas forcément toujours compatibles… Il doit pourtant "faire avec". Cette situation peut lui poser un grave problème si des dispositions viennent se contredire dans l'action. Elle peut aussi être inaperçue par l'acteur lui-même si, comme c'est très fréquemment le cas, les dispositions ne s'activent que dans des contextes ou des domaines de pratiques limités et séparés les uns des autres. L'homme pluriel, c'est l'homme dont l'ensemble des pratiques est irréductible à "une formule génératrice" ou à "un principe générateur"« (entretien sur le site de Nathan université à propos de *L'Homme pluriel* : http://www.homme-moderne.org/societe/socio/blahire/entrevHP.html)

générateurs de l'habitus s'appliquent par simple transfert, aux domaines les plus différents de la pratique" (Bourdieu, *La Distinction*, p. 196)[260]. »

Mais, dans *La Culture des individus*, Lahire n'évoque jamais les clarifications, les retours, les précisions qu'apporte Bourdieu sur sa manière de définir l'habitus dans *Méditations pascaliennes*. Cet ouvrage ne figure d'ailleurs même pas dans la bibliographie et les notes de bas de page du volumineux ouvrage de Lahire qui dialogue davantage avec les textes plus anciens de Bourdieu[261]. Ce dernier récuse pourtant l'idée d'avoir produit une représentation monolithique, immuable, fatale de l'habitus dans l'ensemble de son œuvre :

« Il suffit de pousser ces traits jusqu'à la limite extrême, présentant l'habitus comme une sorte de principe *monolithique* (alors que j'ai à maintes reprises évoqué, notamment à propos des sous-prolétaires algériens, l'existence d'habitus clivés, déchirés, portant sous la forme de tensions et de contradictions la trace des conditions de formation contradictoires dont ils sont le produit), *immuable* (quel que soit le degré de renforcement ou d'inhibition qu'il aura reçu), *fatal* (conférant au passé le pouvoir de déterminer toutes les actions futures) et *exclusif* (ne laissant en aucun cas aucune place à l'intention consciente), pour se donner les gants de triompher sans peine de l'adversaire caricatural que l'on a soi-même produit. Comment ne pas voir que le degré auquel un habitus est systématique (ou au contraire, divisé, contradictoire), constant (ou fluctuant et variable), dépend des conditions sociales de sa formation et de son exercice, et qu'il peut et doit être mesuré et expliqué empiriquement[262] ? »

On remarque ici d'ailleurs en passant la présence du terme « fatal » qui répond à ton interprétation d'un Bourdieu tragique dont tu proposais tout à l'heure l'hypothèse et que le sociologue semble ici réfuter…

Ou encore cet entretien :

« Je n'ai jamais conçu l'habitus comme une espèce de réalité cohérente, systématique, même s'il est vrai qu'il y a une systématicité relative

---

[260] Bernard Lahire, « La culture à l'échelle individuelle : la transférabilité en question » in Philippe coulangeon et Julien Duval (dir), *Trente ans après* La Distinction, *op. cit.* p. 174

[261]. De même, dans son ouvrage *Monde pluriel* publié aux éditions du Seuil en 2011, Lahire cite *Les Méditations pascaliennes* de Bourdieu dans sa bibliographie mais ne commente quasiment pas cet ouvrage : une seule note de bas de page s'y réfère brièvement (p. 179) alors que le livre de Bourdieu apporte pourtant une objection aux critiques similaires à celles de Lahire. Dans *L'Homme pluriel*, Lahire y fait de très courtes références mais ne tient pas compte des arguments de Bourdieu que nous citons (*Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 79). Lahire dialogue plus, au total, avec l'auteur de *La Distinction* qu'avec celui des *Méditations pascaliennes* (qui amendent et précisent vingt ans après certains points de *La Distinction*).

[262] *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 95.

et assez étonnante dans les habitus. L'idée qui était au départ des recherches qui ont mené à *La Distinction* était l'intuition que, bizarrement, des conduites sociales très dispersées, très différentes en matière de sexualité, en matière de consommation alimentaire, en matière cosmétique, etc., pouvaient avoir une certaine parenté que l'on saisit par l'intuition et que l'habitus avait pour fonction initialement de nommer. Quand nous connaissons bien une personne, nous disons : "Ça, c'est tout à fait lui ", " Ah ! c'est bien lui", ou bien : "Alors là vraiment, qu'est-ce qui lui arrive ? C'est pas du tout lui". Donc nous avons une espèce d'intuition des autres qui s'explicite parfois. […] Quant au principe de cette systématicité, je ne sais pas où il faut la situer : j'ai tendance à penser que c'est du côté de la logique du fonctionnement du cerveau, mais ce n'est pas mon domaine. Je constate que ça marche de manière étonnamment systématique, que quand on sait deux ou trois choses sur une personne, on en devine beaucoup d'autres, surtout quand il s'agit de propriétés particulièrement puissantes, à fort poids fonctionnel.

Mais systématicité ne veut pas dire nécessairement cohérent : on peut être systématique dans l'incohérence, il y a des habitus systématiquement déchirés et contradictoires, comme dédoublés, qui ont pour principe de cohérence l'incohérence. Ce n'est pas du tout un paradoxe : il y a des conditions sociales qui sont déchirantes, des positions en porte-à-faux qui soumettent ceux qui les occupent à un *double-bind*. Les transfuges sont souvent dans ce cas[263]. »

Indépendamment du cas des transfuges de classe traversés par des contradictions, des déchirements liés à l'expérience d'univers de socialisation contrastés, l'hypothèse d'un « habitus contradictoire » dans le domaine des pratiques culturelles me semble plus convaincante que celle de « l'homme pluriel » parce qu'elle conserve l'idée d'une structure cohérente et permanente derrière les pratiques éventuellement « dissonantes » qu'elle peut générer. Dans le chapitre 9 de l'ouvrage de Lahire *La Culture des individus*, les portraits commentés de quelques membres de classes supérieures, caractérisés par des profils dissonants, ont un système de dispositions qui me semble en réalité assez cohérent : ils savent situer, distinguer la frontière entre le légitime et le non légitime, ils sont critiques par rapport à leurs pratiques culturelles et ils tendent à valoriser celles qui, dans leur « nuancier culturel », sont les plus légitimes. Les portraits

[263] Propos recueillis in Gérard Mauger et Louis Pinto (dir.), *Lire les sciences sociales*, 1989-1992, volume 1, Belin, p. 319 et 320.

d'Aline, d'Éric, de Hervé, de Guillaume, d'Alice[264] me semblent significatifs dans ce sens. Ils peuvent revendiquer leur éclectisme, leurs pratiques dissonantes, leurs relâchements parce que leur niveau d'études et leur statut professionnel – mais aussi leur boulot « prenant » – les y autorisent et les y incitent d'une certaine façon.

Guillaume (journaliste) peut ainsi avoir des goûts très légitimistes en matière télévisuelle tout en avouant de nombreux relâchements en regardant des séries américaines sous prétexte de la fatigue après le travail[265] ; il en est de même pour Alice (avocate) qui regarde les programmes de télévision de faible légitimité, « pour se détendre ». Pour autant, peut-on dire vraiment que chacun d'entre eux – Alice, Guillaume et les autres – met en œuvre une pluralité de systèmes de dispositions et de schèmes spécifiques, cloisonnés, de perception dans chacune de leurs pratiques culturelles éclectiques ? Produit du monde social et histoire incorporée, l'habitus reste une structure cohérente génératrice de goûts, d'adaptation, de stratégies, de jeux, de survie, de contradictions, qui persévère dans l'être et la constance, à la manière du conatus de Spinoza : c'est une façon de persévérer dans son être social. L'amateur « dissonant » de littérature classique et de karaoké n'est pas un schizophrène culturel qui se dédouble[266] : ses pratiques plurielles, dissonantes, font sens par rapport à une unité cohérente (l'habitus) qui s'autorise de contradictions, de possibles variantes dispositionnelles selon les contextes. On peut cumuler l'aspiration à « se lâcher », à « faire la fête » avec du karaoké, tout en étant, dans d'autres circonstances, plus retenu et concentré pour des lectures littéraires, sans pour autant contredire un système global de dispositions cohérent ; on peut être incohérent dans la cohérence. Par ailleurs, il peut y avoir des bénéfices symboliques, des intérêts de distinction à se montrer « dissonant » (par exemple, le fait d'être considéré comme « ouvert », pas « méprisant » ni « snob »).

---

[264] Bernard Lahire, *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, *op. cit.*, respectivement p. 263, 269, 274, 278 et 288.

[265] *Ibid.*, p. 287.

[266] À cela, il est vrai que Lahire apporte une réponse : « En effet, la première limite de l'idée de clivage (du moi), c'est justement que le multiple est cantonné à la figure du double et à l'opposition binaire (dédoublement de la personnalité, double contrainte, double conscience, double jeu…). Or l'acteur pluriel n'est pas forcément un *agent double*. Il a incorporé de multiples répertoires de schèmes d'action (d'habitudes) qui ne sont pas forcément producteurs de (grandes) souffrances dans la mesure où ils peuvent coexister pacifiquement lorsqu'ils s'expriment dans des contextes sociaux différents et séparés les uns des autres […] (*L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, *op.cit.*, p. 47.

Prenons le cas Monvallier : titulaire de titres scolaires hautement légitimes, cet individu enseigne et écrit dans le domaine de la philosophie, tout en étant par ailleurs très féru de la série policière américaine des années 80 *Deux Flics à Miami*. Dire que Monvallier présente « un profil dissonant » présente en soi moins d'intérêt que de connaître au contraire la place de ce goût télévisuel peu « légitime », et la manière de l'appréhender, dans l'affirmation de l'ensemble de ses goûts. Dans une toute autre discussion, tu m'avais dit que tu te sentais d'autant plus légitimé à parler de *Deux Flics à Miami* dans ton boulot que tes titres scolaires, plus élevés que tes collègues semblaient t'y autoriser. Un Monvallier « certifié » qui commente cette série devant ses collègues est-il moins convaincant qu'un Monvallier agrégé et docteur en philosophie ? Ta consommation culturelle « dissonante » n'est qu'apparente et ne contredit pas, selon moi, ton système de dispositions : ta manière de regarder, de juger cette série télévisée est révélatrice de l'habitus Monvallier qui, par ailleurs, enseigne, écrit, élabore une critique. Tu as même écrit des articles sur cette série.

H. de M. – Oui, oui, c'est vrai, je suis d'accord avec tout ce que tu dis. Il faut d'ailleurs rappeler que Bourdieu lui-même appréciait autant la musique classique du XVIIe siècle que le rugby, ce qui aurait dû sans aucun doute ravir Lahire ! Dans « Le Bon Plaisir » de 1990 sur France Culture avec Pascale Casanova, tu l'entends d'ailleurs commenter un match en direct et c'est assez drôle : il dit que ses fils le respectent parce que quand il regarde un match il arrive à dire ce que le commentateur dit trente secondes après et on constate en direct que… c'est vrai ! Et on se souvient au passage que le sociologue a souvent recours aux métaphores sportives (notamment le tennis mais aussi le football et le rugby) pour faire comprendre la notion d'habitus, le geste sportif et ce qu'on appelle le « sens du jeu » étant en quelque sorte paradigmatiques pour penser ce concept.

Concernant ma passion pour la série *Miami Vice/Deux Flics à Miami* (1984-1989), il faudrait que je fasse une brève socio-analyse. Je commence à comprendre pourquoi j'ai été attiré par cette série qui, en un sens (et ce que je vais dire n'est pas une plaisanterie), est vraiment une série pour intellectuels littéraires. On parlait de la *skholè* tout à l'heure : dans *Deux Flics à Miami*, tu as les figures imposées du genre (enquêtes, scènes d'action, courses poursuites, explosions, fusillades, etc.) mais il y a en même temps une espèce de primat de l'esthétique (sur le plan vestimentaire, musical, sur le plan des couleurs et des décors) qui tire en fait la série policière vers la contemplation esthétique et parfois la méditation pure. Le producteur exécutif Michael Mann (qu'on connaît comme cinéaste) a fait des études de lettres et de philo et il concevait cette série

davantage comme une série dramatique que comme une série policière qui n'était qu'une « couverture » commerciale, si j'ose dire[267]…

Dans la série, tu as souvent des références littéraires ou philosophiques inattendues pour une série américaine très grand public de *network* du vendredi soir. Par exemple, dans une scène très amusante de « *The great Mc Carthy* » (saison 1, épisode 8), on voit ainsi à un moment un universitaire enseignant la philosophie se faire arrêter avec un sac de sport plein de cocaïne alors qu'il déclare à ce qu'il croit être deux étudiantes (en fait deux policières infiltrées) : « Avec ça, vous allez comprendre *L'Être et le néant* de Sartre » ! Je cite ce passage en note à un moment dans *La Phénoménologie des professeurs*. Juste avant, le chef de la police disait traquer « un prof de philo faisant des heures supplémentaires »… De même, la scène d'ouverture postgénérique de l'épisode « *Definitely Miami* » (saison 2, épisode 12) s'ouvre ainsi sur une discussion des deux flics autour de Samuel Beckett, ce qui est pour le moins inattendu là aussi (mais qui fait sens, justement par rapport à l'ultime scène de ce même épisode où tu vois Crockett seul sur la plage face à la mer, après qu'on lui a enlevé la sirène vénéneuse jouée par Arielle Dombasle, dans une sorte de posture beckettienne évoquant *En attendant Godot* : il attend alors qu'il n'y a plus rien à attendre). On pourrait multiplier les références[268].

Donc là aussi, là encore, là toujours, je reste indéfectiblement bourdieusien : je pense que je n'ai pas été attiré par cette série complètement par hasard (moi qui ne suis pas vraiment un fan de séries télé au départ, je trouve ça trop chronophage, je n'ai déjà pas assez de temps pour lire et pour regarder des films…). Tu connais la phrase dans *Harry Potter* (autre référence à la culture populaire) : « Ce n'est pas le sorcier qui choisit la baguette, c'est la baguette qui choisit le sorcier » ! Il y a dans cette série, particulièrement dans les deux premières saisons qui incarnent vraiment le mieux son identité visuelle, une recherche de la distinction, par les vêtements, l'esthétique, la musique, etc., mais aussi par des références culturelles à la culture « légitime » que je ne m'attendais pas *du tout* à trouver *a priori*, miracle de l'habitus qui nous conduit vers ce qui nous convient par une sorte d'harmonie préétablie. Je pense qu'il faudrait faire un

---

[267] Rappelons que la trame de la série est constituée par les aventures de Crockett et Tubbs, deux policier infiltrés (*undercover*) dans le milieu du trafic de drogue de Miami. Les deux personnages se font ainsi souvent passer pour des trafiquants sous une fausse identité dans le but d'attraper les vrais criminels.

[268] Je renvoie sur ce point à mon article intitulé « Une série d'action contemplative », 11 août 2019 sur le site deuxflicsamiami.fr, article faisant partie d'une série d'été intitulée « Les trois oxymores de *Miami Vice* » :
http://www.deuxflicsamiami.fr/Articles/Les-trois-oxymores-de-Miami-Vice-une-serie-d-action-contemplative.html

travail sociologique pour penser la place de *Miami Vice* dans le champ des séries policières américaines des années 1970-1980 et voir comment cette série revendique un sens de la « classe » et de la distinction qui la différencie par exemple des policiers en jeans et en baskets à la Starsky et Hutch. Par ailleurs, je vais légitimer encore plus cette série philosophiquement car je vais publier en 2022 un grand article intitulé « Le miroir qui revient : action, contemplation et méditation dans *Miami Vice* » dans un numéro de la très sérieuse et très académique *Revue Internationale de Philosophie* consacré aux séries télévisées que je vais codiriger avec ma collègue la philosophe Sandra Laugier, spécialiste de ce domaine de la philosophie de la pop culture et de séries télévisées. Ou comment faire des ponts entre culture légitime et culture populaire…

R.D. – Sur d'autres critiques à l'égard de Bourdieu, il y a aussi ce débat Passeron-Grignon, *Le Savant et le populaire*[269], qui me semble intéressant de rappeler et qui interroge les manières de décrire les cultures populaires, entre perspectives dominocentriques et visions culturalistes, entre misérabilisme et populisme dans l'écriture littéraire et sociologique. Faut-il considérer ces cultures, en soi, comme un symbolisme autonome, autosuffisant, avec sa spécificité singulière (vision relativiste) ou conviendrait-il de les penser sous l'angle de la domination sociale (vision légitimiste), comme l'expression d'un rapport de forces ? Ce débat initié par les deux sociologues, anciennement collaborateurs dans les années 1960-1970 jusqu'à *La Distinction* (premier « grand livre » écrit par Bourdieu seul), est apparu comme une sorte « de procès en légitimisme à Pierre Bourdieu » que Mauger estime particulièrement infondé[270] mais qui n'interroge pas moins le point de vue implicite des intellectuels (*ie.* leur possible ethnocentrisme savant) et des écrivains qui écrivent sur les classes populaires.

Sur le terrain de l'écriture sociologique, le débat Passeron-Grignon invite à maintenir l'équilibre d'une description des classes populaires, entre dominocentrisme et relativisme, sans tomber unilatéralement dans

---

[269] Claude Grignon et Jean Claude Passeron, *Le Savant et le populaire*, *Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Gallimard/Seuil, « Hautes Études », 1989.

[270] Gérard Mauger, « Bourdieu et les classes populaires. L'ambivalence des cultures dominées », in Philippe Coulangeon et Julien Duval (dir.), *Trente ans après* La Distinction *de Pierre Bourdieu*, *op. cit.*, p. 243-254. Les formes de résistances à la domination n'ont pas échappé à Bourdieu, rappelle Mauger, comme celles de l'affirmation de la virilité, du syndicalisme, d'un art de vivre spécifique, de la solidarité, etc.

l'une ou l'autre perspective. Référence majeure en sociologie, l'autobiographie de Richard Hoggart (1918-2014)[271], intellectuel anglais issu des classes populaires, est une illustration de cet équilibre descriptif lorsqu'il analyse le contexte de son enfance dans un quartier ouvrier anglais des années 20 et sa réussite scolaire. Son récit autobiographique permet de comprendre, indépendamment de son parcours de transfuge, que les classes dominées ont aussi une culture avec des principes pratiques, des traits symboliques spécifiques, même si elle est traversée par la domination. À l'inverse, et pour prendre un contre-exemple récent, le roman autobiographique d'Édouard Louis[272], lui-même transfuge de classe, tombe entièrement dans la dérive misérabiliste et dominocentrique pour raconter le contexte de son enfance dans un milieu populaire qu'il caractérise surtout par la violence, le racisme, l'homophobie, l'alcoolisme ; au point même que l'on pourrait se demander si cet auteur, tout en décrivant pourtant une vérité de son environnement social, n'amplifie pas l'épreuve de ses expériences passées par le jeu de l'écriture littéraire.

H. de M. – On peut rappeler au sujet de Louis que notre ami Gérard Mauger l'a d'ailleurs bien recadré sociologiquement dans un article qui ne lui a pas plu[273], et qui n'a pas eu l'heur de plaire non plus à ses deux amis Eribon et Lagasnerie qui ont immédiatement déclenché leur petite cabale habituelle d'intimidations[274]. Mais passons.

L'auteur *d'Eddy Bellegueule* a déclaré à plusieurs reprises ne pas avoir exagéré mais, n'étant pas là pour juger ce qui s'est réellement passé (je sais qu'il y a eu des polémiques avec sa famille), je laisse de côté la question de savoir s'il a inventé ou transformé, au moins partiellement, des choses dans son récit. On peut néanmoins noter qu'*En finir avec Eddy Bellegueule* est un « roman » (c'est écrit en dessous du titre), donc assumer le mot « roman » c'est nécessairement brouiller la frontière entre fiction et réalité et laisser penser qu'on introduit une part de celle-là dans celle-ci. Par ailleurs, l'écriture littéraire est ambiguë puisqu'elle introduit nécessairement une distance esthétique par rapport à la réalité sociale tout en arrivant à dire des choses sur le monde social que le discours sociologique ne pourrait pas arriver à dire. On ressent bien chez Bourdieu ce tiraillement, disons, entre

---

[271] Richard Hoggart, *33 Newport Street, Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises* (1988), Seuil, « Points Essais », 2013. Hoggart est une référence majeure dans les sciences sociales.

[272] Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule* (2014), Seuil, « Points », 2019.

[273] Gérard Mauger, « Un cas de conversion. À propos d'Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule* », *Savoir/Agir*, 2014/4, n°30, p. 121-126.

[274] Geoffroy de Lagasnerie, « Savoir/agir en homophobe. À propos d'un sinistre canular qui n'a pas été perçu comme tel et d'un problème plus général », site de l'auteur, 9 mars 2015.

Durkheim et Flaubert (ce n'est pas par hasard s'il s'est tant intéressé à l'auteur de *Madame Bovary*). Dans *La Distinction*, la page de droite (encadrés sur des individus qu'on peut considérer comme autant de portraits sociologiques) répond à la page de gauche (discours théorique). Et Bourdieu a pu dire que, pour ces encadrés qui lui demandaient un travail d'écriture et un temps bien plus importants que pour le discours de la page de gauche, il s'était inspiré de Flaubert. Tu le ressens bien dans l'utilisation du style indirect libre et dans la distance ironique avec les personnes (qui deviennent quasiment des personnages) issues de la bourgeoisie.

Sur le fond du débat que tu soulèves, je ne l'ai pas travaillé et je ne suis pas sociologue, donc j'aurais un peu de mal à avoir une position. Mais il me semble quand même difficile de souscrire au relativisme pur lorsque tu te confrontes à certaines réalités sociales comme l'école : comme dit Bourdieu, si tu parles comme un joueur de foot à la télé, ça a une très faible valeur sur le marché scolaire. Donc, si tu veux, ça me semble problématique de constituer les cultures populaires des dominés en ilots qui flotteraient pour ainsi dire en apesanteur alors qu'elles doivent être pensées de façon relative et relationnelle dans un système de domination globale (cette vision relationnelle, la pensée en termes de champ, me semble être l'un des apports majeurs de la sociologie bourdieusienne). Et je crois que Bourdieu avait une conscience très aiguë, concernant la description des classes populaires, des deux écueils qu'il a toujours essayé d'éviter : le misérabilisme et l'idéalisation.

R. D. – Enfin, parmi d'autres critiques de l'œuvre de Bourdieu, on ne peut ignorer le livre de Jean Louis Fabiani, *Pierre Bourdieu, un structuralisme héroïque*[275], tant sa réception positive bien orchestrée dans les médias culturels nobles (France Culture) lui a donné un large écho. Fabiani – normalien, agrégé de philosophie et anciennement directeur d'étude à l'EHESS – présente la théorie de Bourdieu, et ses limites supposées, sur la base d'une description critique des grands concepts fondateurs (champ-habitus-capital) qui ont structuré le cadre analytique du sociologue. C'est dans une rhétorique universitaire d'apparence « neutre » et soucieuse de « sérénité » que Fabiani étaye sa démonstration. Affranchi de toute réflexivité relative à sa propre position, de tout matériau d'enquête personnel pour justifier sa réserve, mais inspiré magistralement par son intuition et quelques lectures de seconde main, Fabiani considère la théorie des champs comme « impossible » tant elle semble, selon lui, souffrir d'une absence de formulation théorique convaincante, d'un

[275] Jean Louis Fabiani, *Pierre Bourdieu, un structuralisme héroïque*, Paris, Seuil, « La Couleur des idées », 2016.

manque d'historicisation du concept (le « champ ») qui semble uniformément transposable à toutes sortes de formes sociales. Fabiani remet en cause le caractère universel des champs et ne croit pas que Bourdieu ait accompli une « révolution symbolique[276] » dans les sciences sociales.

Sa critique s'étend vers « la boîte noire » du concept d'habitus et de son assouplissement dans les *Méditations pascaliennes* (1997), assouplissement qui tendrait à faire vaciller, selon Fabiani, la force explicative de l'habitus unifié défini dans *Le Sens pratique* (1980). De même, le concept de capital est passé à la moulinette pour en déplorer l'usage supposé vague, excessif et galvaudé chez les sociologues bourdieusiens. On peut s'interroger sur le sens de cette entreprise de déconstruction de la triade champ-habitus-capital opérée par Fabiani tout au long de son ouvrage : s'agit-il de défendre le dernier pré carré d'une vision philosophique souveraine (mais Fabiani ne se revendique pas philosophe) sur les concepts des sciences sociales et, à travers elle, créer une position « haute » en réglant quelques comptes avec d'autres positions concurrentes (les « bourdieusiens ») dans le débat scientifique ? En amont de sa démonstration, on aurait pu imaginer que Fabiani, fin connaisseur de Bourdieu et de son exigence de réflexivité, s'applique à lui-même l'évidente objectivation du sujet objectivant pour rendre compte de son positionnement, de ses pulsions sociales dans l'espace des positions universitaires, de sa lecture « scolastique » de l'œuvre de son ancien directeur de thèse.

Dans son *Pour Bourdieu*[277], Marc Joly voit ainsi dans le texte de Fabiani une profonde remise en cause du projet même des sciences sociales et démontre au contraire, à l'appui de ses travaux de recherche, que Bourdieu et Elias ont participé à la « révolution sociologique » dans l'ordre du savoir ; c'est-à-dire au développement « d'un régime de pensée scientifique de l'humanité en tant qu'objet et sujet de la connaissance[278] », détaché de la tutelle de la philosophie, et qui émerge au tournant du XIXe et du XXe siècle. Contre Fabiani, Joly ne manque pas de détailler la cohérence, la puissance théorique et méthodologique de la sociologie de Bourdieu à partir d'exemples de recherches du sociologue[279] et de ceux qui utilisent son cadre conceptuel dans leurs propres travaux[280]. Le livre de Joly *Pour Bourdieu* me semble ainsi être une réponse rigoureuse (*i.e.* scientifique) aux thèses de Fabiani ajustées aux

---

[276] *Ibid.*, p. 289.
[277] Marc Joly, *Pour Bourdieu*, Éditions du CNRS, 2018.
[278] *Ibid.*, p. 311.
[279] *Ibid.*, p. 209-210.
[280] *Ibid.*, p. 183-187.

attentes des élites culturelles méfiantes à l'égard « d'une science qui dérange[281] » (pour reprendre l'expression de Bourdieu) l'illusion de la (leur) pensée libre.

Le cas Fabiani invite plus largement à questionner les stratégies théoriques et de carrière des sociologues qui ont travaillé, de près ou de loin, avec Bourdieu puis rompu avec lui sur fond d'une déception, d'une désidéalisation du sociologue admiré et reconnu dans le champ international des sciences sociales. Des ruptures, sinon douloureuses, du moins payantes pour certains lorsqu'il s'agit de promouvoir le thème de la capacité critique des individus à la faveur d'un contexte intellectuel (qui émerge en France à partir des années 1980) favorable aux discours sur « le retour de l'individu-sujet[282] » en sociologie et dans la philosophie morale et politique. Écrire un livre, « pour » ou « contre », sur Bourdieu, comme ont pu le faire Verdès-Leroux, Heinich, Fabiani, Lahire et quelques autres, est aussi une manière de capter « le capital symbolique Bourdieu » vers soi et d'en tirer des bénéfices dans le champ et le débat universitaire, dans les milieux éditoriaux et médiatiques.

H. de M. – Je ne me prononcerai pas, personnellement, sur cette polémique Fabiani-Joly, interne au champ bourdieusien (il faudrait d'ailleurs, vingt ans après la mort de Bourdieu, faire un travail de mise en forme de ce champ, des agents et des « héritiers » qui y sont impliqués, de leurs positions respectives, des différentes formes de capital dont ils sont détenteurs, ce serait intéressant ; je suis certain que ce champ existe). Je n'ai pas lu leurs livres respectifs, même si intuitivement il me semble que je serais plus du côté de Joly. Mais de fait, tu as raison, je pense qu'il faudrait analyser sociologiquement les stratégies de rupture et de reconversion de ceux qui ont non pas « trahi » Bourdieu (ce terme a une connotation morale et moralisatrice qui ne semble pas adapté ici) mais qui ont accumulé, disons, un certain capital académique et symbolique auprès de lui (en rédigeant leur thèse sous sa direction, par exemple) avant de rompre ensuite avec plus ou moins d'éclat. Il n'est pas critiquable en soi de prendre des distances avec un maître pour trouver sa pensée propre, c'est un trajet sociologiquement assez banal. Je pense que Bourdieu ne voulait pas fabriquer des clones soumis ou des perroquets. Mais on peut penser à partir de Bourdieu, sereinement, lui faire des critiques précises et mesurées, j'ai pu le faire ici-même, l'articuler à d'autres références théoriques, sans penser systématiquement contre lui et sans brûler ce qu'on a adoré sur le mode

[281] « Une science qui dérange », in *Questions de sociologie* (1984), Minuit, « Reprise », 2002, p. 19-36.
[282] Voir sur ce point Louis Pinto, *Le Café du commerce des penseurs*, *op. cit.*, p. 98-101.

déceptif, comme, par exemple, Nathalie Heinich dans *Pourquoi Bourdieu ?* que tu citais avant. Les grandes déclarations fracassantes et désillusionnées du type « La sociologie de Bourdieu prétend être démystificatrice mais en fait elle est elle-même une mystification », etc. font impression, c'est sûr, elles produisent leur effet et permettent que des micros se tendent vers nous (puisqu'on sait que les médias dominants sont de toute façon hostiles à la pensée de Bourdieu). Ça entretient la polémique (je la pratique aussi, comme Bourdieu d'ailleurs, je ne suis pas contre par principe), ça permet d'exister intellectuellement et socialement mais, franchement, la sociologie de Bourdieu a une telle puissance d'explication et de dévoilement du monde social, puissance reconnue au niveau mondial, que ça me semble quand même très difficile de la rejeter en bloc en étant un minimum formé et informé. Ça me fait penser à ce que disait Bourdieu sur les intellectuels : ils doivent se distinguer pour exister, comme les phonèmes dans un mot selon Saussure…

R. D. – Bourdieu critique, il est objet de critiques, il est aussi une ressource pour notre propre autocritique et j'aimerais l'illustrer pour mon cas, au moment même de la réception de mon livre *Lire Bourdieu*[283] en 2017. Durant l'écriture de ce petit livre, j'avais comme préoccupation la question suivante : comment raconter mon histoire, autour de ma découverte de l'œuvre de Bourdieu, sans « me raconter d'histoires », et donc sans raconter d'histoires aux lecteurs, pour être au plus près de la vérité ? La remarque vaut effectivement pour tout un chacun : le point de vue que j'exprime sur ma place dans le monde social est un point de vue parmi d'autres dans l'espace des points de vue possibles. Il y a celui de ma famille, de mes amis, de mes collègues de travail qui peuvent revendiquer le monopole de la vérité sur moi-même, parfois à mon corps défendant… Le point de vue « égocentré » est l'une des dérives de « l'illusion biographique[284] » que j'ai essayé de limiter mais sans pouvoir y échapper. Et en effet, il y a par exemple un passage dans mon livre où je suis tombé dans ce piège parce que mon « auto-socio-analyse » n'était pas vraiment décentrée. Je décris ainsi un échange anecdotique avec un collègue de travail, docteur en sociologie, à l'époque (2002-2005) où

[283] Cette autocritique figure dans mon intervention « Présenter, se présenter, s'objectiver » pour une journée d'étude, consacrée à mon livre, au CNRS du site Pouchet (Paris) que j'avais organisée avec Gérard Mauger et Nicolas Roux, le 7 novembre 2018 : « Ce que la sociologie fait à ses lecteurs » (les vidéos de cette journée sont disponibles sur la Web TV Canal-U).

[284] Gérard Mauger, « Les autobiographies littéraires. Objets et outils de recherche sur les milieux populaires », *Politix*, n°27, 1994, p. 38.

j'étais enseignant précaire, sans doctorat, à l'université. Pour rappel, voici comment je décris et commente dans mon livre cette anecdote :

« Je me souviens un jour d'un collègue précaire comme moi, docteur en sociologie et à la recherche d'un poste de maître de conférences, qui partageait une relation amicale avec un sociologue relativement connu dans le champ sociologique qui venait de publier un ouvrage de référence ; ce collègue me dit alors, "Moi je suis entièrement d'accord avec Bernard, c'est vrai Bourdieu n'est pas capable de penser le changement". Je lui rétorquai tout le contraire en donnant les exemples étudiés par Bourdieu de Flaubert, Manet et Heidegger dont les parcours et les coups de force symboliques dans leur champ respectif avaient contribué à bouger les structures. Je lui dis alors, que "ton Bernard [n'avait] sûrement pas tout lu de Bourdieu pour sortir des énormités pareilles". Mais comme je n'étais pas docteur en sociologie, ni producteur d'ouvrages en la matière, il m'était difficile de convaincre. Cette anecdote illustre cette position personnelle d'inconfort intellectuel face à l'ensemble de mes collègues, précaires et statutaires, auprès desquelles je n'avais pas fait mes preuves scientifiques par la réussite d'une thèse et de publications. J'étais un dominé dans la cour des dominants enseignants vis-à-vis desquels je me sentais soumis, empoté[285]. »

On observe ici, dans ce passage, un échange d'opinions très bref, entre deux personnes, sur la sociologie de Bourdieu, suivi d'une interprétation autocentrée, la mienne, du contexte de cet échange : ici, j'avance que je suis le dominé dans cet échange avec ce collègue de travail, parce que je suis dominé dans l'espace des positions à l'université (je ne suis pas docteur en sociologie, je suis précaire) et que je n'ai pas de légitimité pour m'y maintenir durablement. Mais il se trouve que cet ancien collègue, devenu entre-temps maître de conférences HDR (habilité à diriger des recherches, ce qui lui donne le droit postuler à un poste de professeur d'université), a lu mon livre et ce passage où il s'est immédiatement reconnu. Et il m'a donné une toute autre interprétation du contexte de notre échange autour de la sociologie de Bourdieu. Voici quelques passages prélevés d'un mail qu'il m'avait adressé à ce sujet :

« […] de mon point de vue, c'est-à-dire dans ma manière à moi d'avoir vécu cette période, je peux te dire que ce n'est pas ma façon d'interpréter la situation. C'est même l'inverse. Et je vais essayer d'expliciter pourquoi […] : je ne me sentais tellement pas légitime face à toi en matière bourdieusienne que j'ai dû aller chercher un tiers (Bernard) pour me donner un peu plus de légitimité… ; -). Car imagine ce que cela peut induire de postuler à des postes de MCF [maître de conférences], d'être classé 2ème,

[285] Raphaël Desanti, *Lire Bourdieu de l'usine à la fac. Histoire d'une « révélation »*, *op. cit.*, p. 101.

3ème, à plusieurs reprises mais sans finir 1er… Cela use aussi et construit un rapport particulier au monde universitaire… pouvant renforcer un sentiment d'illégitimité, voire d'échec […]. En l'occurrence, ta façon d'interpréter la situation au regard des positions objectives ne tient pas compte de "ma" façon d'interpréter la situation… Car, j'insiste : c'est moi qui me sentais dans mes petits souliers […]. Bref, ce n'est pas parce que tu n'étais pas docteur que tu ne m'as pas convaincu, c'est parce que tu n'étais pas docteur que ta maîtrise de Bourdieu délégitimait ma propre position… ! Ce qui n'est pas la même chose. Ou dit autrement, c'est précisément parce que tu n'étais pas docteur maîtrisant Bourdieu que je ne pouvais être convaincu. Ma seule ressource fut Bernard, de par sa position légitime. Des histoires d'ego à la con quoi. »

L'interprétation que me donne cet ancien collègue du contexte de notre échange se présente comme contradictoire à ma version : il m'indique que c'était lui qui était « dans ses petits souliers » face à moi, chose que j'ignorais complètement à l'époque de cette anecdote. Mon interprétation des faits et la sienne, bien qu'en apparence contradictoires, permettent d'accéder à un troisième niveau d'interprétation – intégrant les deux précédents – qui serait l'effet d'un « quiproquo structural » ou d'un « malentendu structural », pour reprendre une formule de Bourdieu, malentendu que mon récit « égocentré » ne pouvait pas voir : il est vrai que les positions individuelles inégales dans un espace social donné et que la lutte pour des statuts convoités au sein de celui-ci peuvent produire des relations imaginaires aux collègues de travail (« Il est plus brillant que moi », « Pff ! je suis meilleur que lui », « Il n'y connait rien », « Tiens, encore un normalien qui parle des classes populaires sans les connaître ») qui restent à l'état implicite parce qu'elles sont déniées ou ignorées. Il y avait donc une relation imaginaire entre ce collègue et moi dont l'enjeu était une quête de légitimité qu'il fallait rapporter au contexte de positions précaires et de l'accès difficile aux postes statutaires à l'université. L'interprétation de mon collègue m'a donc permis de constater, dans ce passage de mon récit, ma « dérive interprétative égocentrée » et oublieuse de l'espace des points de vue qui constitue l'arrière-plan déterminant cet échange (« point de vue » à entendre au double sens : un point objectif dans l'espace universitaire et, d'un autre côté, une représentation subjective de cet espace). Et cela me fait directement penser à ce que disait Bourdieu au sujet des interactions les plus ordinaires, les plus banales dans la vie quotidienne, dans son recueil *Choses dites*. C'est l'interactionnisme de Goffman qui est ici visé :

« Les interactions […] cachent les structures qui s'y réalisent. C'est un de ces cas où le visible, ce qui est immédiatement donné, cache l'invisible

qui le détermine. On oublie ainsi que la vérité de l'interaction n'est jamais tout entière dans l'interaction telle qu'elle se livre à l'observation[286] ».

Au passage, il me semble qu'il y a, sur cette thématique qui articule le visible et l'invisible, une référence à la formule de Bachelard que Bourdieu reprenait souvent : « Il n'y a de science que du caché ». Pour revenir brièvement à l'exercice de construction d'un récit auto-socio-analysé comme le mien, je dirais qu'il faudrait, dans l'idéal, pouvoir préalablement enquêter auprès de ceux qui ont fait partie de votre entourage proche et moins proche (parents, fratrie, amis, collègues de travail, etc.) pour connaître leur point de vue et, ainsi, contrôler la dérive interprétative égocentrée. Mais les conditions ne sont pas toujours réunies pour satisfaire cette exigence : vous pouvez perdre le contact avec vos amis et vos collègues de votre passé, vous pouvez ne plus avoir vos parents, ou être en conflit avec eux, ou être dans une communication faite de malentendus, d'incompréhension, de relations imaginaires (c'est d'ailleurs ce que l'on voit dans les textes d'Annie Ernaux et de Didier Eribon lorsqu'ils parlent de leurs parents), ce qui rend difficile l'accès à la vérité globale des rapports familiaux de votre enfance à l'âge adulte, c'est-à-dire à une vérité qui devrait tenir compte des points de vue de chacun des membres de l'espace familial. On ne peut donc finalement compter que sur notre bonne mémoire, nos souvenirs et notre honnêteté pour décrire l'état des relations et des positions de ceux qui ont fait partie de notre entourage familial, amical, professionnel, avec les risques interprétatifs égocentrés que ces souvenirs induisent.

H. de M. – Oui, effectivement, c'est très intéressant et je crois aussi que ça nous renvoie à l'arrière-plan ou à l'arrière-fond de notre dialogue. Pour dire les choses un peu brutalement : qui domine qui ? On peut terminer sur cette question par laquelle on a implicitement commencé en mettant en perspective nos deux trajectoires sociales. En première approche, le dominant semble être bien évidemment moi : parce que je m'appelle « de Monvallier » (tu aurais d'ailleurs pu t'appeler « de Santi » et alors tu aurais pu être sans doute perçu différemment : la distinction ne tient parfois qu'à un espace…), parce que j'ai passé toute mon enfance et ma jeunesse dans le VIe arrondissement de Paris entre la fontaine Saint-Michel, le Panthéon et le jardin du Luxembourg, parce que j'ai fait des classes préparatoires, que j'ai un CAPES de lettres, une agrégation de philo, un doctorat de philo, que j'enseigne moi-même maintenant en prépa, que j'ai publié des livres (ça, c'est un peu moins pertinent parce que tu as publié aussi), etc. Et, en face, tu aurais le rôle

[286] « Espace social et pouvoir symbolique », in *Choses dites*, *op. cit.*, p. 151-152.

du dominé en raison de la trajectoire qui t'a mené « de l'usine à la fac » en passant par le lycée professionnel avec Bourdieu pour viatique, parce que tu n'as pas réussi à aller au bout de ta thèse de doctorat (ce serait intéressant d'ailleurs de faire une sociologie des gens qui vont au bout de leur thèse et de ceux qui n'y arrivent pas pour dégager des propriétés sociales pertinentes qui expliquent ces échecs : on sait que beaucoup de thésards ne vont pas au bout) et que tu exerces un métier peu valorisé et valorisant, peu reconnu symboliquement et financièrement.

Mais en même temps, les choses peuvent se renverser et le dominé apparent peut devenir dominant : c'est le syndrome « Le lièvre et la tortue ». Je pense en effet que ce dialogue montre qu'en termes de « capital bourdieusien » (si tu me passes l'expression) et en termes de culture sociologique en général, c'est toi qui me domines par la précision et le nombre de tes références. Je suis en un sens plus dilettante et il y a, je dois l'avouer, quelques livres et quelques articles de Bourdieu que je n'ai toujours pas lus ! Le sérieux et la bonne volonté culturelle que tu manifestes dans notre dialogue à grand renfort de notes de bas de page sont aussi inscrites dans ta trajectoire sociale de transfuge de classe autodidacte qui ne s'autorise aucun relâchement parce que, justement, il ne se sent pas légitime (d'où peut-être aussi ton goût maniaque, et que j'admire, pour les archives autour de Bourdieu qui nous ont été très utiles au cours de cet échange). En ce qui me concerne, j'ai peut-être une certitude de soi supérieure en raison de mes diplômes et de ma position sociale (malgré les nuances que j'apportais au début) qui fait que je m'autorise plus de relâchement informel et d'humour et moins de notes de bas de page dans notre échange. Je suis comme Frédéric Taddéi époque « Ce soir ou jamais ! » : je desserre un peu la cravate… Mais cette propension à être détendu ou au contraire plus tendu (voire crispé) n'est pas un simple trait de « personnalité », elle n'est pas séparable, comme on l'a dit auparavant déjà, d'une trajectoire sociale et d'une position sociale.

Au terme de cet échange, il ne s'agit donc pas de dire qui a « gagné », ça n'aurait pas beaucoup de sens : en fait, on ne sait pas vraiment qui est le dominant entre nous deux. C'est un cas assez rare dans la vie sociale mais qui rend peut-être possible quelque chose comme l'amitié (ça me fait penser au post-scriptum de *La Domination masculine* où Bourdieu se demande si on peut éviter la domination en amour : la même question se pose pour l'amitié[287]). Il s'agit juste de prendre conscience, une conscience sociologique et pas psychologique, entendue donc sur le mode de

[287] *La Domination masculine*, « Post-scriptum sur la domination et l'amour », *op. cit.*, p. 148-152.

la réflexivité bourdieusienne, de la façon dont nos origines et nos trajectoires sociales respectives ont orienté ce dialogue qui, je l'espère, aura été fructueux et donnera à penser à certains. De quoi sortir, pour reprendre l'expression du mail de ton collègue, « des histoires d'ego à la con » et redonner un peu de lustre et un peu de sens à ce mot idiot de « transparence » tellement employé à tort et à travers aujourd'hui.

R.D. – Il y a des choses assez justes dans ce que tu dis à propos de nos positions et de notre manière respective d'intervenir dans ce dialogue. Mais, selon moi, il me semble que tu n'es pas assez « bourdieusien » dans ta façon de les aborder. La question « Qui domine qui ? » implique une réponse « substantialiste » (« C'est lui le dominant »), or, comme tu le notais toi-même, Bourdieu ne pense pas la « domination » de façon monolithique mais relationnelle. Il est plus intéressant de considérer notre dualité sur ce mode relationnel dans laquelle se jouent des rapports de force qui s'équilibrent. Citant Ernst Cassirer, Bourdieu invoquait justement l'évidence du mode de pensée relationnel pour comprendre le fonctionnement des rapports sociaux[288]. Il faudrait donc plutôt s'interroger sur les modalités du rapport de domination qui structurent l'échange entre l'individu Desanti et l'individu Monvallier. Tes origines sociales, ta culture intellectuelle certifiée par des titres d'État et entretenue par des temps de loisirs studieux, autorisent un style expressif bien plus libre et détendu que le mien. En retour, mes repères « d'archiviste » sur l'œuvre de Bourdieu et ma culture sociologique me permettent de te signaler des points de réflexions qui t'ont peut-être échappé ou que tu as oubliés.

Tu peux ainsi élaborer des réflexions intellectuelles, rebondir entre elles, tandis que je peux te contredire en invoquant des références de textes sociologiques susceptibles d'infléchir ton point de vue. Le point d'équilibre de notre rapport de force se situe, me semble-t-il, à ce niveau-là. Quant à la question de l'amitié, il me semble aussi que ceux qui ont beaucoup lu et compris la pensée de Bourdieu peuvent être naturellement dans des rapports de connivence, d'humeurs accordés, de sourires partagés entretenus par le sentiment de ne plus être dupe au regard de la vérité du monde social ou, pour faire plus littéraire, de « la condition humaine » (ou de « la nature humaine » en tant qu'elle est modelée par la société). Un interlocuteur qui lit et aime la pensée de Bourdieu est déjà pour moi un ami. Je considère notre échange comme une réception dialogique d'une œuvre, comme un défi, une expérimentation sociologique de ce que lire Bourdieu veut dire selon des trajectoires de lecteurs inégalement situés dans l'espace social.

---

[288] *Réponses. Pour une anthropologie réflexive* (avec Loïc Wacquant), *op. cit.*, p. 200.

Bibliographie

Livres, articles et entretiens de Bourdieu cités (par ordre chronologique de publication)

Les Héritiers. Les étudiants et la culture, Minuit, « Le sens commun », 1964 (avec Jean-Claude Passeron).

« Champ intellectuel et projet créateur », *Les Temps Modernes*, n° 246, 1966, p. 865-906.

La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement, Minuit, « Le sens commun » 1970 (avec Jean-Claude Passeron).

« Les catégories de l'entendement professoral », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Vol. 1, n°3, 1975, p. 68-93 (avec Monique de Saint-Martin)

« La lecture de Marx, ou quelques remarques critiques à propos de "Quelques critiques à propos de *Lire* Le Capital" », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Vol. 1, 1975, n°5-6, p. 65-79.

« La production de l'idéologie dominante » (avec Luc Boltanski), *Actes de la Recherche en sciences sociales*, Vol. 2, n°2-3, juin 1976, p. 3-73.

« Classement, déclassement, reclassement » *Actes de La Recherche en Sciences sociales* n° 24, 1978, p. 2-22.

La Distinction. Critique sociale du jugement, Minuit, « Le sens commun », 1979.

« Le mort saisit le vif », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 32-33, 1980, p. 3-14.

Leçon sur la leçon, Minuit, 1982.

« Les sciences sociales et la philosophie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47-48, 1983, p. 45-52.

« La délégation et le fétichisme politique », *Actes de la recherche en sciences sociales,* n° 52-53, 1984, p. 49-55.

Homo academicus, Minuit, « Le sens commun », 1984.

Questions de sociologie (1984), Minuit, « Reprise », 2002.

La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps, Minuit, « Le sens commun », 1989.

Ce que parler veut dire, Fayard, 1982. Repris et augmenté : *Langage et pouvoir symbolique* (2001), Seuil, « Points Essais », 2014.

Choses dites, Minuit, « Le sens commun », 1987.

L'Ontologie politique de Martin Heidegger, Minuit, « Le sens commun », 1988.

Réponses. Pour une anthropologie réflexive, Seuil, « Liber », 1992 (avec Loïc Wacquant). Repris et augmenté : *Invitation à la sociologie réflexive*, Seuil, « Liber », 2014.
« Esprits d'État », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°96-97, mars 1993, p. 49- 62.
La Misère du monde (1993), Seuil, « Points Essais », 2007 (collectif sous la direction de Bourdieu).
Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action (1994), Seuil, « Points Essais », 2014.
Sur la télévision suivi de *L'Empire du journalisme*, Raisons d'agir, 1996.
« Les actions des chômeurs flambent », *Le Monde*, 17 janvier 1998 (avec Frédéric Lebaron et Gérard Mauger).
Contrefeux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale, Raisons d'agir, 1998.
« L'essence du néolibéralisme », *Le Monde diplomatique*, mars 1998.
« Pour une gauche de gauche », *Le Monde*, 8 avril 1998
« Maîtres du monde, savez-vous ce que vous faites ? », *Libération,* 14 octobre 1999.
« La nouvelle vulgate planétaire », *Le Monde diplomatique*, mai 2000, p. 6-7 (avec Loïc Wacquant).
Méditations pascaliennes (1997), Seuil, « Points Essais », 2003.
La Domination masculine (1998), Seuil, « Points Essais », 2002.
« À contre-pente », *VACARME,* n° 14, 2 janvier 2001, p. 4-14.
Interventions (1961-2001). Science sociale et action politique, Agone, « Contrefeux », 2002.
« Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner ». Entretien avec Antoine Spire, Éditions de l'Aube, 2002.
Le Sociologue et l'historien, Agone, « Bancs d'essai », 2009 (avec Roger Chartier).
Manet. Une révolution symbolique. Cours au Collège de France 1998-2000 suivi d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdieu (2013), Seuil, « Points Essais », 2016.
Sociologie générale 1. Cours au Collège de France, 1981–1983 (2015), Seuil, « Points Essais », 2019.
Sociologie générale 2. Cours au Collège de France 1983–1986 (2016), Seuil, « Points Essais », 2019.
Anthropologie économique. Cours au Collège de France 1992-1993 (2017), Seuil, « Points Essais », 2021.

L'intégralité de la revue *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* créée par Bourdieu est disponible sur le portail Persée pour les numéros qui vont de 1975 à 2000. À partir de 2001, la revue est disponible sur le portail Cairn (avec une barrière mobile de trois ans pour la gratuité).

Livres, articles et entretiens sur Bourdieu cités (par ordre alphabétique)

Alain Accardo et Philippe Corcuff, *La Sociologie de Bourdieu. Textes choisis et commentés*, Le Mascaret, 1986.

Alain Accardo, *Introduction à une sociologie critique. Lire Pierre Bourdieu* (1987), Agone, « Éléments », 2021.

François-Xavier Bellamy, *Les Déshérités ou l'urgence de transmettre* 2014), J'ai Lu, 2016 p. 81-108.

Patrice Bonnewitz, *Pierre Bourdieu, vie, œuvres, concepts*, Ellipses, 2002.

Jacques Bouveresse, *Bourdieu, savant et politique*, Agone, « Banc d'essais », 2003.

—, « Bourdieu, Pascal, la philosophie et la critique de l'"illusion scolastique" » (2005), in *À temps et à contretemps. Conférences publiques*, La Philosophie de la connaissance au Collège de France, « Rationalité, vérité et démocratie », 2013 : https://books.openedition.org/cdf/2040

Michael Burawoy, *Conversations avec Bourdieu*, Éditions Amsterdam, 2019.

Patrick Champagne, *Pierre Bourdieu*, Milan, « Les essentiels », 2008.

Christiane Chauviré et Olivier Fontaine, *Le Vocabulaire de Bourdieu*, Ellipses, « Le vocabulaire de… », 2003.

Ariane Chemin, « Pierre Bourdieu devient la référence intellectuelle du mouvement social », *Le Monde*, 8 mai 1998.

Philippe Coulangeon et Julien Duval (dir.), *Trente ans après* La Distinction, La Découverte, « Recherches », 2013.

Didier Eribon, « La biographie de Bourdieu (et la mienne) » (recension de la biographie de Bourdieu par Lescourret), Site personnel de l'auteur, 1er mars 2008.

Partie 1 : http://didiereribon.blogspot.com/2008/03/la-biographie-de-bourdieu-et-la-mienne.html

Partie 2 : http://didiereribon.blogspot.com/2008/03/la-biographie-de-bourdieu-et-la-mienne_14.html

Jean-Louis Fabiani, *Pierre Bourdieu, un structuralisme héroïque*, Seuil, « La couleur des idées », 2017.

Luc Ferry, « Le Bourdieu sans peine », *Le Point,* 29 août 1998, n°1354.

Alain Finkielkraut, « Bourdieu et les forces du mal », *L'Express*, 20 août 1998, p. 68-69.

Hervé Glevarec, « Le jugement professoral : jugement de classe, jugement scolaire et théorie du "capital culturel". Retour sur "Les catégories de l'entendement professoral" (Bourdieu et Saint-Martin, 1975), *Bulletin de Méthodologie sociologique*, Volume 142, 2019, p. 32-56.

Claude Grignon, « Le savant et le lettré, ou l'examen d'une désillusion », *Revue européennes des sciences sociales*, Tome XXXIV, n°103, Librairie Droz, 1996, p. 81-98.
Nathalie Heinich, *Pourquoi Bourdieu ?,* Gallimard, « Le Débat », 2007.
Laurent Joffrin, « L'illusion du professeur Bourdieu », *Le Nouvel Observateur* du 6-12 mai 1999.
Marc Joly, *Pour Bourdieu*, Éditions du CNRS, 2018.
Anne Jourdain et Sidonie Naulin, *La Sociologie de Bourdieu*, Armand Colin, « Cursus », 2019.
Bernard Lahire (dir.), *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques,* La Découverte, 1999.
Frédéric Lebaron et Brigitte Le Roux (dir), *La Méthodologie de Pierre Bourdieu en action*, Dunod, 2015.
Marie-Anne Lescourret, *Pierre Bourdieu. Vers une économie du bonheur*, Flammarion, « Grandes biographies », 2010.
Le Magazine littéraire, « Pierre Bourdieu : l'intellectuel dominant ? », n°369, octobre 1998.
Joël Mariojouls, « Pierre Bourdieu au Val-Fourré : de quelques obstacles à la réception profane d'une sociologie critique », *Sociétés contemporaines*, 2006, n°64, p. 115-133.
Gérard Mauger (dir), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Éditions du Croquant, 2005.
—, « Bourdieu et la psychanalyse », *Politiques de communication*, 2017/1, n°8, p. 49-84.
Olivier Mongin et Joël Roman, « Le populisme selon Bourdieu ou la tentation du mépris », *Esprit,* n°244, juillet 1998, p. 158-175
Pierre Mounier, *Pierre Bourdieu. Une introduction*, Paris, La Découverte-Pocket, 2001.
Philippe Muray, « Des règles de l'art aux coulisses de la misère », in *Exorcismes spirituels II. Les mutins de Panurge* (1998), repris in *Essais*, Les Belles Lettres, 2010, p. 809-814.
Michel Offerlé, « Engagement en politique : Pierre Bourdieu en politique » *Regards sur l'actualité*, n°248, février 1999.
Michel Onfray, *Célébration du génie colérique. Tombeau de Pierre Bourdieu*, Galilée, 2002, repris in *Vies philosophiques*, Robert Laffont, « Bouquins », 2021, p. 163-217.
Louis Pinto, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social,* Albin Michel, 1998.
Danièle Sallenave, « Eh bien, la guerre ! », *Le Monde,* 18 octobre 1992.
Gisèle Sapiro (dir), *Dictionnaire international Bourdieu*, Paris, Éditions du CNRS, 2020.
Daniel Schneidermann, *Du Journalisme après Bourdieu*, Fayard, 1999.

Sciences humaines, hors-série n°15, « L'œuvre de Pierre Bourdieu » (2002), février-mars 2012. Voir notamment dans ce hors-série l'article de Patrick Champagne, « La sociologie réflexive de Pierre Bourdieu », p. 96-100.

Télérama n° 2332, 2333, 2334, 2335 et 2336, juillet-août 1998 (cinq entretiens avec Bourdieu autour de *La Domination masculine*).

Jeannine Verdès-Leroux, *Le Savant et la politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, Grasset, 1998.

Bertrand Vergely, *Pour une école du savoir*, Milan, 2001, p. 76-90.

On pourra ajouter le film de Pierre Carles *La Sociologie est un sport de combat* (2001), DVD CP productions, 2006 (également disponible sur YouTube). Sans doute la meilleure introduction (et la plus accessible) à la pensée du sociologue qu'on suit dans son quotidien et dont on perçoit tout l'humour et toute la malice.

Autres livres, articles et entretiens cités (par ordre alphabétique)

Actes de la Recherche en Sciences sociales, « Les nouvelles formes de domination dans le travail », n° 114, et 115, Seuil, 1996.

Louis Althusser, *L'Avenir dure longtemps. Autobiographie* suivi de *Les Faits* (1992), Flammarion, « Champs Essais », 2013.

Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Marcherey, Jacques Rancière, *Lire* Le Capital (1965), PUF, « Quadrige », 2014.

Raymond Aron, *Mémoires* (1983), édition intégrale inédite, Robert Laffont, « Bouquins », 2010.

Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, 2014,

Thomas Bernhard, *Maîtres anciens* (1985), Gallimard, « Folio », 1991.

Alain Bihr, *La Novlangue néolibérale*, Syllepses, 2017.

Luc Boltanski, *Les Cadres. Formation d'un groupe social*, Minuit, « Le sens commun », 1982.

—, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, n° 10-11,1990, p. 124-134.

—, *Rendre la réalité inacceptable. À propos de* La Production de l'idéologie dominante, Demopolis, 2008.

—, *De la Critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, « NRF Essais », 2009.

—, « La fragilité de la réalité », *Mouvements* n° 64, 2010, p. 149-164.

—, « Le pouvoir est de plus en plus savant », *La Vie des Idées,* janvier 2011 : https://laviedesidees.fr/Le-pouvoir-est-de-plus-en-plus-savant.html

Jacques Bouveresse « Règles, dispositions et habitus », *Critique*, n° 579/580, août-septembre 1995, Minuit, p. 573-594.
—, *Nietzsche contre Foucault*, Agone, « Bancs d'essai », 2016.
Gérald Bronner et Etienne Géhin, *Le Danger sociologique*, PUF, 2017.
Vanessa Codaccioni, *Répression, L'État face aux contestations politiques*, Textuel, 2019.
Catherine Colliot-Thélène, « Les racines allemandes de la théorie de Bourdieu », in Hans-Peter Muller et Yves Sintomer (dir.), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspectives franco-allemandes*, La Découverte, 2005, p. 23-46.
François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* (2003), La Découverte, « Poche », 2005.
Muriel Darmon, « Sélectionner, élire, prédire : le recrutement des classes préparatoires », *Sociétés contemporaines,* n°86, 2012/2, p. 5-29.
—, *Classes préparatoires. La fabrication d'une jeunesse dominante* [2013], La Découverte, « Poche », 2015.
Julien Duval, Christophe Gaubert, Frédéric Lebaron, Dominique Marchetti et Fabienne Pavis, *Le « Décembre » des intellectuels*, Raisons d'agir, 1998.
Raphaël Enthoven, *Little Brother,* Gallimard, 2017.
Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, (1987), Le Livre de poche, 1989.
Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain* (1985)*,* Gallimard, « Folio Essais », 1988.
Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée* (1987), Gallimard, « Folio », 1989.
Julien Giry. « Les nouveaux réactionnaires. Trajectoire sociopolitique et surface médiatique de deux intellectuels hétéronomes : Alexandre Adler et Alain Finkielkraut ». *Les « nouveaux réactionnaires ». Genèse, configurations, discours*, décembre 2014, Liège Belgique : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01687447/document
Erving Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne,* Minuit, « Le sens commun », 2 tomes (*La présentation de soi* et *Les relations en public*), 1973.
Claude Grignon et Jean Claude Passeron, *Le Savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Gallimard/Seuil, « Hautes Études », 1989.
Thierry Guilbert, *L' « Évidence » du discours néolibéra*l, Éditions du Croquant, 2011.
Serge Halimi, *Les Nouveaux chiens de garde* (1997), Nouvelle édition actualisée et augmentée, Raisons d'agir, 2005.
Éric Hazan, *LQR. La propagande du quotidien*, Raisons d'agir, 2006.

Martin Heidegger, *Être et Temps* (1927), Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1986.
—, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1975), Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1985.
Nathalie Heinich, *Ce que l'art fait à la sociologie.* Minuit, « Paradoxe », 1998.
—, « Pour une neutralité engagée », *Questions de communication*, n°2, 2002, 117-127.
Richard Hoggart, *33 Newport Street, Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises* (1988), Seuil, « Points Essais », 2013.
Geoffroy de Lagasnerie, « Savoir/agir en homophobe. À propos d'un sinistre canular qui n'a pas été perçu comme tel et d'un problème plus général » ; 9 mars 2015 : https://geoffroydelagasnerie.com/2015/03/09/savoiragir-en-homophobe-a-propos-dun-sinistre-canular-qui-na-pas-ete-percu-comme-tel-et-dun-probleme-plus-general/
Rosemarie Lagrave. *Se ressaisir. Enquête autobiographique d'une transfuge de classe féministe*, La Découverte, 2021.
Bernard Lahire, *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action* (1998), Hachette Littératures, « Pluriel », 2011.
—, *La Culture des individus. Dissonance culturelle et distinction de soi* (2004), La Découverte, « Poche », 2006.
—, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Seuil, « La couleur des idées », 2011.
Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule* (2014), Seuil, « Points », 2019.
Jean-Marc Mandosio, *Longévité d'une imposture : Michel Foucault* suivi de *Foucaultphiles et foucaulâtres*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2010.
Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande* (rédigé en 1845-1846, publié en 1932), Éditions sociales, 1982.
Gérard Mauger et Louis Pinto (dir.), *Lire les sciences sociales. 1989-1992*, Tome 1, Belin, « Temps présents », 1994.
Gérard Mauger, « Les autobiographies littéraires. Objets et outils de recherche sur les milieux populaires » *Politix*, n°27, 1994, p. 32-44.
—, « Pour une sociologie de la sociologie, note pour une recherche », *L'Homme et la société,* n°131, 1999, p. 101-120.
—, *Repères pour résister à l'idéologie dominante*, Éditions du Croquant, 2 tomes, 2013 et 2018.
—, « Un cas de conversion. À propos d'Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule* », *Savoir/Agir*, 2014/4, n°30, p. 121-126.
—, « L'État face aux "gilets jaunes". Violence physique et violence symbolique », *Savoir/Agir* n°48, juin 2019, p.107-114.

Marcel Mauss et Émile Durkheim, *De quelques Formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives* (1903), PUF, « Quadrige », 2017.
Catherine Meyer (dir.), *Le Livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud* (2010), Nouvelle édition abrégée, 2013.
Jean Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel,* Nathan, 1991.
Camille Peugny, *Le Déclassement,* Grasset, « Mondes vécus », 2009.
—, « Du haut vers le bas : le déclassement », entretien pour la revue *Vacarme*, 2009, n°49, p. 91-94.
Roland Pfefferkorn, « L'impossible neutralité axiologique : *Wertfreiheit* et engagement dans les sciences sociales », *Raison présente*, 2014/3, n°191, Nouvelles Éditions Rationalistes, p. 85-94.
Louis Pinto, « L'école des philosophes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, juin 1983, n°47-48.
—, *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde*, L'Harmattan, « Logiques sociales », 1986.
—, *La Vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine,* Seuil, « Liber », 2007.
—, *La Théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XXe siècle*, Cerf, « Passages », 2009.
—, *Le Café du commerce des penseurs. À propos de la doxa intellectuelle*, Éditions du Croquant, 2009.
—, *Le Collectif et l'individuel. Considérations durkheimiennes*, Raisons d'agir, 2011.
—, « Pour une sociologie des intellectuels de luxe », *Savoir/Agir,* n°47, Éditions du Croquant, octobre 2019, p. 97-107.
—, « La sociologie peut-elle susciter de l'émotion ? », *Savoir/Agir*, n°50, Éditions du Croquant, décembre 2019, p. 113-119.
Yann Renisio, « L'origine sociale des disciplines », *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, n°210, mai 2015, p. 10-27.
Jean-François Revel, *Histoire de la philosophie occidentale* (1994) précédé de *Pourquoi des philosophes ?* (1957) et *La Cabale des dévots* (1961), Robert Laffont, « Bouquins », 2013.
Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant* (1943), Gallimard, « Tel », 1976,
Charles Soulié, « Apprentis philosophes et sociologues », *Sociétés contemporaines*, mars 1995, n° 21, p. 89-101.
—, « Anatomie du goût philosophique », *Actes de la recherche en sciences sociales,* n° 109, octobre 1995, p. 3-28.
Barbara Stiegler, *« Il faut s'adapter ». Sur un nouvel impératif politique,* Gallimard, « NRF Essais », 2019.
Charles Tilly, *La France conteste de 1600 à nos jours*, Fayard, 1986.

Paul Valéry, *Œuvres*, Tome 1, Le Livre de Poche, « La Pochothèque », 2016,
Loïc Wacquant, *Les Prisons de la misère*, Raisons d'agir, 1999.
Max Weber, *Le Savant et le politique* (1917 et 1919), Éditions 10/18, 2002.
Max Weber, *La Science, profession et vocation* (1917) suivi d'Isabelle Kalinowski, *Leçons wébériennes sur la science et la propagande*, Agone, « Banc d'essais », 2005.

Nous adressons tous nos remerciements à Jérôme Bourdieu, Annie Ernaux, Cédric Frétigné, Marc Joly, Anne Jourdain, Gérard Mauger et Louis Pinto pour leurs encouragements et leurs conseils. Les positions tenues dans ce dialogue n'engagent que les auteurs.

Pour tout commentaire :
desantiraphael@aol.com
henri.de.monvallier@orange.fr